This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

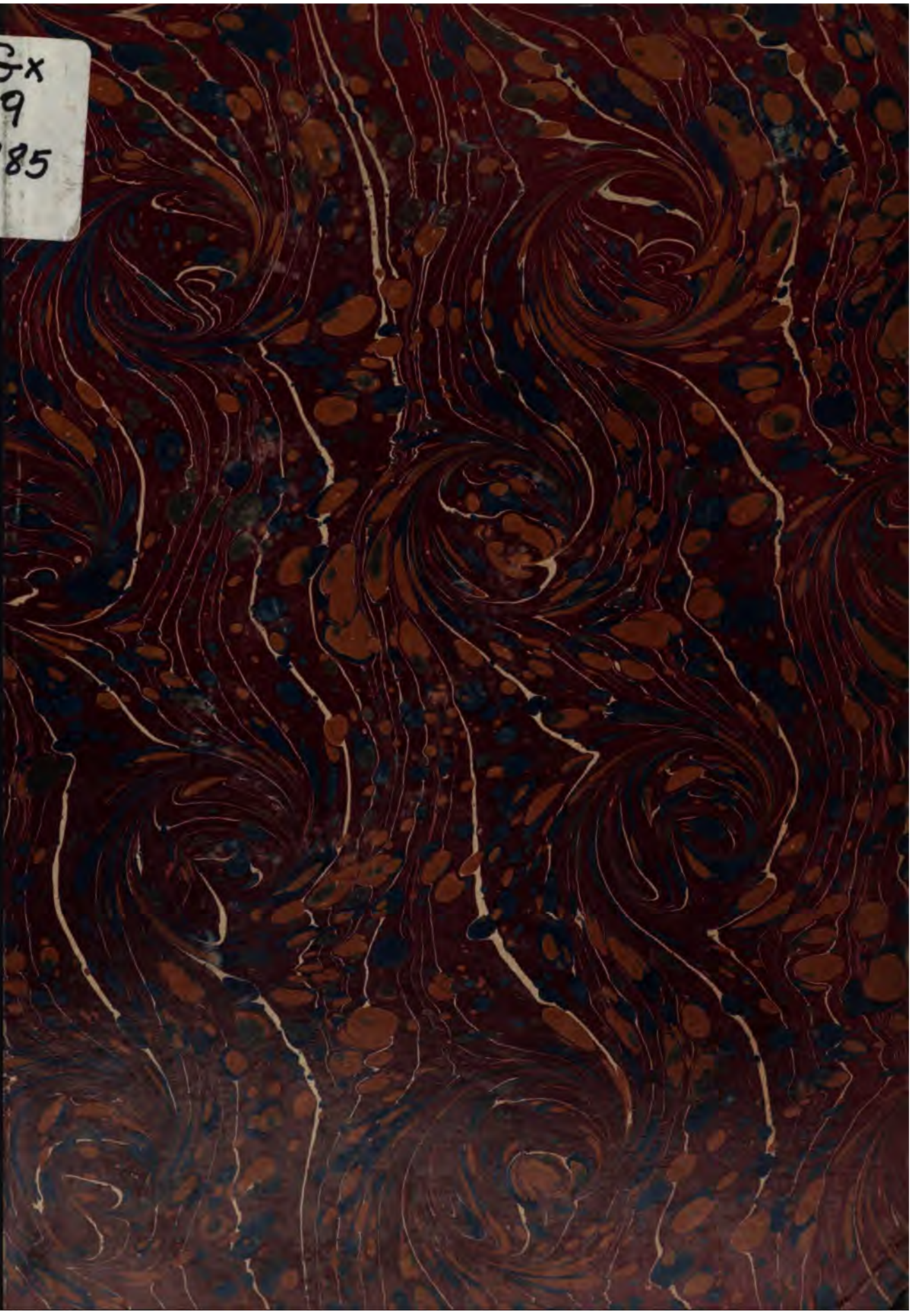
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gx
9
885



HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Gx 9.885

Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND

Established by Professor E. A. Sophocles of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books, (the ancient classics) or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books." Will, dated 1880.)

Received 21 May, 1903.

A 911

SOKRATES

nach den

Xenophontischen Memorabilien

von

Professor Dr. Theodor Klett.

Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Kgl. Gymnasiums in Cannstatt.

CANNSTATT.
Druck der G. G. Rapp'schen Buchdruckerei.
1893.

1893. Progr. Nro. 582.

Gx9.855

Constantius

Man bittet, in den Ueberschriften und Zitaten

D als Delta zu lesen.

Seite	25,	Zeile	16 v. u.	lies: Xenophon (statt Sokrates).
„	33,	„	12 v. u.	„ 6, 26 (statt 6, 16).
„	36,	„	12 v. u.	„ 5, 4 (statt 6, 4).
„	36,	„	11 v. u.	„ 5, 19 (statt 6, 19).
„	36,	„	8 v. u.	„ 5, 17 (statt 6, 17).

Angesichts der vorhandenen Litteratur könnte es gewagt erscheinen, über den Xenophontischen Sokrates eine neue Abhandlung schreiben zu wollen. Die Berechtigung dazu finde ich darin, dass nach meiner Ansicht einerseits keinerlei zwingender Grund vorhanden ist, die Memorabilien, so wie sie vorliegen, dem Xenophon abzusprechen oder an ihrer überkommenen Gestalt wesentliche Aenderungen vorzunehmen, dass aber andrerseits diese Memorabilien den Wert einer zuverlässigen Quelle für unsere Kenntnis des geschichtlichen Sokrates, speziell des Philosophen Sokrates nicht haben. In letzterer Beziehung berühre ich mich mit Ribbing (Darstellung der Hauptpunkte der Sokratischen Lehre. Upsala 1870.) und halte namentlich dessen Methode für durchaus richtig, den Xenophontischen Sokrates zunächst rein für sich, ohne jeden Seitenblick auf das, was wir etwa anderswoher von Sokrates wissen, zu betrachten; aber ich gehe insofern über ihn hinaus, als ich finde, dass die Memorabilien überhaupt weder ein mit sich noch ein mit den Bedingungen objektiver Möglichkeit übereinstimmendes Bild des Philosophen geben, und dass sie deshalb für unsere Kenntnis von ihm höchstens in so weit in Betracht kommen, als sie viele einzelne Züge enthalten, die von andrer Seite her ihre Bestätigung, aber auch erst die richtige Beleuchtung erhalten. Den Beweiss für beide Behauptungen will ich durch eine Analyse der Memorabilien zu erbringen versuchen. Auf eine Auseinandersetzung mit der vorhandenen Litteratur verzichte ich, soweit nicht der unmittelbare Zweck im einzelnen Fall eine Ausnahme verlangt.

I A, 1 und 2.

1. A, 1 und 2, 1—11.

Die zwei ersten Kapitel der Memorabilien[1]) geben sich, so wie sie vorliegen, als eine Widerlegung der gerichtlichen Klage, die zur Verurteilung des Sokrates geführt hat. Der Wortlaut dieser Klage legt den Hauptnachdruck auf die Stellung des Sokrates zur Staatsreligion, und dass dieser Punkt für die Verurteilung entscheidend gewesen sei, kann man von Xenophon darin angedeutet finden, dass er sich 1, 17 speziell mit den Richtern auseinandersetzt und 1, 20 das offizielle Athen als von des Sokrates Schuld überzeugt bezeichnet, während im zweiten Kapitel, das den zweiten Punkt der Klage, den verderblichen Einfluss auf die Jugend behandelt, nicht mehr von *δικασταὶ* und *Ἀθηναῖοι* die Rede ist, sondern *πεισθῆναί τινας* gesagt

[1]) Zitiert wird nach der Ausgabe von Sauppe, Verl. Tauchnitz, Leipzig 1866.

wird 2, 1. Hinsichtlich der Gründe der Gegner des Sokrates und ihrer Widerlegung durch Sokrates verhält es sich umgekehrt. Gründe der Gegner für den Beweis des ersten Klagepunktes führt Xenophon überhaupt keine an, sondern es genügt ihm, die Vermutung auszusprechen, dass des Sokrates Berufung auf die Offenbarungen des δαιμόνιον der Hauptgrund zu der Anklage wegen Einführung neuer Gottheiten gewesen sei 1, 2; und so beschränkt sich denn auch die Widerlegung der Klage in ihrem ersten Teil auf den Nachweis, dass Sokrates mit seiner Berufung auf das Daimonion, wie überhaupt mit seinen religiösen Anschauungen und Grundsätzen, sich als frommen Mann bewährte und auf dem Boden der Staatsreligion stand. Aehnlich bringt Kap. 2 zunächst einen Abschnitt, § 1—8, der sich ausschliesslich gegen den zweiten Punkt der gerichtlichen Klage wendet mit einer kurzen Schilderung dessen, was Sokrates als Charakter und sittliches Vorbild in Wahrheit gewesen sei. Aber mit § 9 beginnt ein längerer Abschnitt, der einzelne konkrete Behauptungen eines κατήγορος anführt und widerlegt und sich nicht mehr mit der der Vergangenheit angehörigen γραφή, sondern mit dem Urteil der Gegenwart (vgl. die Potentiale § 17, 19, besonders 29) auseinandersetzt und somit die Verhandlung vom juridischen aufs moralische Gebiet verlegt. Dem entspricht es denn auch, dass Xenophon § 62 diese Auseinandersetzung mit einem Zeugnis über den Eindruck, den er persönlich von Sokrates empfangen habe, beendigt, einem Zeugnis, das sich in der Schrift mit derselben Wendung so oft wiederholt. Indem nun aber Xenophon sich sofort wieder der Frage, ob die Verurteilung des Sokrates juridisch irgendwie zu rechtfertigen sei, zuwendet und den ganzen Abschnitt mit der triumphierenden Frage πῶς οὖν ἂν ἔνοχος εἴη τῇ γραφῇ (§ 64 in.) und einer daran angefügten Zusammenfassung seiner Gründe gegen ἡ γραφὴ und ὁ γραψάμενος schliesst, zeigt er, dass er doch den ganzen Abschnitt cap. 1 und 2 als eine Auseinandersetzung mit der gerichtlichen Klage und ihrem Vertreter ansieht und angesehen wissen will.

So zeigt schon dieser erste Abschnitt, dessen Xenophontischer Ursprung noch von niemand bezweifelt worden ist, trotz der Einfachheit und Bestimmtheit der Aufgabe, die sich der Verfasser am Anfang gestellt hat, eine gewisse Unsicherheit in der Ausführung, verursacht durch die Neigung des Verfassers, Verwandtes, aber streng genommen doch nicht Hergehöriges hereinzuziehen. Die beiden ersten Kapitel haben aber auch im einzelnen manches, was zu dem günstigen Urteil Krohn's (Sokrates und Xenophon, Halle 1875) über den schriftstellerischen Charakter der von ihm als echt anerkannten Abschnitte (s. p. 38 und 91) nicht recht stimmen will.

Zwar, dass man für die Behauptung 1, 2, Sokrates habe geopfert, den Beweis vermisse, wie Richter (Xenophontische Studien, Leipzig 1892) glaubt (s. p. 61), kann ich nicht finden: mit den Worten φανερὸς ἦν beruft sich Xenophon auf das, was zu des Sokrates Lebzeiten jedermann sehen konnte und sah, was also eines Beweises überhaupt nicht mehr bedurfte. Aber im folgenden, wo eine Beweisführung nötig ist, fehlt es nicht an Anstössen: als Beweis für des Sokrates einwandfreie Stellung zur Mantik wird zunächst angeführt seine Berufung auf das Daimonion, die aber gerade, wie Xenophon sofort hinzufügt, den Hauptgrund für die Anklage wegen Einführung neuer Gottheiten bildete. Xenophon fährt nun fort, Sokrates habe sich damit ganz auf demselben Standpunkt befunden, wie die, welche sich der gewöhnlichen Mittel der Mantik bedienen und, wenn sie sagen, dass Vögel etc. abmahnen oder

auffordern, dabei doch glauben, dass die Götter es seien, die eine Offenbarung geben und sich dazu nur der Vögel etc. bedienen; Sokrates habe sich nur genauer ausgedrückt, indem er das Daimonion als das bezeichnete, was die Offenbarung gebe. Diese Beweisführung setzt offenbar die Gleichstellung des Daimonion mit *οἱ θεοὶ* voraus: Der Unterschied zwischen Sokrates und den gewöhnlichen Anhängern der Mantik ist ja nur der, dass diese in ihrer Ausdrucksweise bei den irdischen Mitteln stehen bleiben, Sokrates auf die göttliche Quelle selbst zurückgeht. In der That bezeichnet A 4, 10 und D 3, 15 der Ausdruck *τὸ δαιμόνιον* unzweideutig die Gottheit und wechselt im Verlauf dieser Gespräche mit den Ausdrücken *ὁ θεὸς* und *οἱ θεοὶ* so, dass Sokrates sich der letzteren, konkreteren Ausdrücke an Stelle des je von seinem Mitunterredner gebrauchten abstrakteren Ausdrucks bedient, ohne es auch nur für nötig zu halten, ausdrücklich zu konstatieren, dass die beiderseitigen Ausdrücke gleichbedeutend seien. Einen Unterschied kann man allerdings finden. Der Ausdruck *τὸ δαιμόνιον* geht beidemal auf die Gottheit als ein geheimnisvolles Wesen, das entweder dem Menschen überhaupt nicht erkennbar (A 4, 10) oder doch an sich unsichtbar und nur in seinen Werken zu erkennen (D 3, 14 fin. 15) ist. Uebrigens zeigt nicht blos der Wortlaut der Klage gegen Sokrates, dass der Sprachgebrauch *δαιμόνιον* = Gottheit nahm, sondern auch die Art, wie Xenophon A 1, 2 sich ausdrückt, dass er sich diesem Sprachgebrauch einfach anschloss.

Darin liegt wohl auch der Grund, weshalb Xenophon es nicht für nötig hielt, sich über diese Gleichstellung ausdrücklich auszusprechen. Dagegen ist es jedenfalls befremdlich oder vielmehr für Xenophon bezeichnend, dass er den Unterschied einfach übergeht, der zwischen Sokrates und den andern Anhängern der Mantik unter allen Umständen bestehen bleibt, den Unterschied zwischen einer unmittelbaren, inneren und einer durch Sichtbares vermittelten Offenbarung der Gottheit. Statt dessen weist Xenophon sofort darauf hin, dass den Ratschlägen, die Sokrates auf Grund der ihm zu teil werdenden Offenbarungen erteilte, der Erfolg recht gegeben habe (§ 4 fin.), wendet sich aber dann, ohne bei diesem Punkt irgend zu verweilen, § 5 mit einem *καίτοι* alsbald dem psychologischen Nachweis zu, dass Sokrates selbst von der Wahrheit dessen, was er auf Grund jener Offenbarungen sagte, überzeugt gewesen sein müsse, dass er also „Gott" vertraut habe und somit an „Götter" geglaubt haben müsse. Will man auch keinen besonderen Nachdruck darauf legen, dass Anordnung und Behandlung nicht sehr geschickt ist, sofern der eindrucksvollere Grund, der sich auf Thatsachen stützt, nur flüchtig berührt wird und die blosse Einleitung zu der ihrer Natur nach weniger eindrucksvollen subjektiven Begründung bildet, die ihrerseits vollständig entwickelt wird, so ist doch um so mehr zu betonen, dass eine Widerlegung der die religiöse Stellung des Sokrates betreffenden Anklage schlechterdings nicht gegeben ist: was Xenophon bewiesen hat, ist nur das, dass auch Sokrates eine Art von Mantik gehabt, und dass er dem, was ihm Gott offenbarte, vertraut hat: dass seine Mantik keine andere als die gewöhnliche, vom Staat anerkannte, dass der Gott, dem er vertraute, identisch mit den Staatsgöttern gewesen sei, also gerade das, worauf es ankam, ist gar nicht unter Beweis gestellt, geschweige denn bewiesen, die Gleichstellung von *θεὸς* und *θεοὶ* § 5 einfach statuiert bezw. erschlichen. Und doch weiss Xenophon wenigstens betreffs der staatlich anerkannten Mantik, dass Sokrates ihr gegenüber ein korrektes Verfahren beobachtete, indem er zu ihrer Benützung aufforderte (§ 6); aber statt dies zur Entkräftung der Anklage zu verwenden, erwähnt er es nur ganz zufällig, in einem Zusammenhang, in dem es

sich nicht darum handelt, welche Arten von Mantik Sokrates anerkannte, sondern welche Fragen er der Mantik (gleichgültig, ob Daimonion oder Orakel) zur Beantwortung zuwies.

§ 6 beginnt mit der in den Memorabilien so häufigen Einleitungsformel *ἀλλὰ μήν*. Für den Dienst, den sie dem Schriftsteller leisten muss, ist gleich dieser erste Fall ihrer Anwendung bezeichnend. Die Formel lässt etwas ganz Neues, von dem Bisherigen der Art nach Verschiedenes erwarten, und diese Erwartung wird an unserer Stelle noch entschieden verstärkt durch die Hinzufügung der Worte *καὶ τάδε*; was aber in § 6—9 kommt, ist eine Darlegung der Ansicht des Sokrates darüber, welche Fragen vor das Forum der menschlichem Vernunft, welche vor das der göttlichen Offenbarung gehören, also offenbar die Ausführung eines speziellen Punkts der Sokratischen Anschauung vom Daimonion; statt aber diese Ausführung in den Zusammenhang, in den sie gehört, einzugliedern, wird sie mechanisch angefügt, als ob sie mit dem vorher behandelten Gegenstand weiter nichts zu thun hätte. So bedeutet der Gebrauch der Formel *ἀλλὰ μήν* gleich an der ersten Stelle, wo er begegnet, den Verzicht des Xenophon auf eine aus der Natur des behandelten Gegenstandes sich ergebende Disposition: Die Formel ist ihm einfach das bequeme Mittel, zu etwas, was er auch noch zu sagen hat, überzugehen, gleichgültig, ob dieses Neue in einer inneren Beziehung zum Bisherigen steht oder nicht.

Was Xenophon § 6—9 als Ansicht des Sokrates über die oben bezeichnete Frage mitteilt, dass nämlich die Götter die Entscheidung über den Erfolg alles menschlichen Thuns sich vorbehalten haben, und dass die Anwendung der Mantik sich auf die Frage eben nach dem, was nur die Götter wissen können, zu beschränken habe, giebt an sich zu keinerlei Bedenken Anlass, wohl aber die Art der Ausführung einzelner Punkte. Nachdem in § 7 die verschiedenen Dinge anfgezählt sind, die nach des Sokrates Ansicht *μαθήματα*, Gegenstände des Lernens sind, fährt § 8 fort: *τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις* behalten die Götter sich selbst vor. Ein Missverständnis ist nun zwar durch die folgende Einzelausführung ausgeschlossen, aber eine eigentümliche und starke Nachlässigkeit des Ausdrucks ist es, wenn als das wichtigste *τῶν ἐν τούτοις*, d. h. dessen, was dem Gebiet der *μαθήματα* angehört, der Erfolg bezeichnet wird, den das menschliche Handeln nach dem Willen der Götter hat. Ebenso ist es seltsam, wenn mit Beziehung auf Fragen, wie die, ob es besser sei, als Wagenlenker einen zu nehmen, der dieses Geschäft versteht, oder einen, der es nicht versteht, es § 9 heisst: *τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιτα ποιεῖν ἡγεῖτο*, als ob er geglaubt hätte, dass es wirklich jemand gäbe, der eine solche Frage an die Götter richte. Sokrates kann nur gesagt haben: So gewiss einer mit einer derartigen Frage an die Götter unrecht thäte, so gewiss ist es unrecht, überhaupt die Mantik bei Fragen anzuwenden, zu deren Beantwortung der Mensch das Mittel in seiner eigenen Einsicht besitzt. Was uns Xenophon mitteilen will, ist auch hier ganz klar, aber der Ausdruck in ungeschickter Weise verkürzt, so dass der Wortlaut der Memorabilien den Sokrates etwas Thörichtes sagen lässt.

Nachdem Xenophon in seiner Art bewiesen hat, dass das Daimonion keine Stütze für die Anklage wegen Gottlosigkeit bilde, geht er § 10 mit seinem *ἀλλὰ μὴν* dazu über, zu zeigen, dass Sokrates nie etwas Gottloses oder Unrechtes gethan oder gesagt habe. Er hebt zu diesem Zweck mit Nachdruck hervor, dass das ganze Leben und Wirken des Sokrates sich

an der Oeffentlichkeit abspielte und also für jeden offen am Tage lag.[1]) Wenn nun, wie Xenophon § 11 in. sagt, niemals jemand von Sokrates etwas Gottloses oder Unrechtes gesehen oder gehört hat, so bedarf es eines weiteren Beweises eigentlich überhaupt nicht, Xenophon fügt aber mit *οὐδὲ γὰρ* eine Begründung hinzu, die freilich etwas anderes bringt, als man erwartet: statt den vorhergehenden Satz etwa durch den Hinweis auf bekannte Thatsachen zu beweisen, hat der Abschnitt § 11—16 den viel spezielleren Zweck, darzuthun, dass diejenige Asebie, die die öffentliche Meinung Athens, wie das Schicksal des Anaxagoras zeigt, in der Beschäftigung der Philosophen mit theologisch-kosmologischen Fragen zu finden geneigt war, dem Sokrates gänzlich fern lag, dass er sich vielmehr in seinen Untersuchungen auf *τὰ ἀνθρώπεια* beschränkt hat, d h. auf die den Menschen unmittelbar berührenden Fragen des praktischen Verhaltens den Göttern, dem Staat und den Mitmenschen gegenüber: er hat jene Fragen der „Sophisten" abgelehnt, weil sie ihm als jedenfalls verfrüht § 12, als der menschlichen Erkenntnis verschlossen § 13 f, als praktisch wertlos und unfruchtbar § 15 erschienen.

Viel auffallender aber ist es, dass, nachdem Xenophon zur Einleitung des ganzen Abschnitts § 10—16 so nachdrücklich als möglich sich auf die unbedingte Oeffentlichkeit der Sokratischen Wirksamkeit berufen und auf sie seine Beweisführung gestützt hat, er § 17 den nächsten Abschnitt einleitet mit der Erklärung, es sei nicht zu verwundern, wenn Sokrates betreffs aller der Punkte, bei denen sein Standpunkt nicht klar am Tage lag, von den Richtern verkannt wurde. Man könnte ja eine Vermittlung finden: wenn auch Sokrates ganz in der Oeffentlichkeit lehrte und wirkte, so konnte doch thatsächlich seine wahre Meinung vielen seiner Mitbürger verborgen geblieben sein, weil sie eben die auch ihnen gebotene Gelegenheit, den wahren Sokrates kennen zu lernen, nicht benützten. Nur hat Xenophon von einer derartigen Vermittlung nicht das Geringste angedeutet. Vielmehr kann man nur sagen, dass er, um einen Uebergang zu der beabsichtigten Mitteilung eines einzelnen Vorkommnisses aus dem Leben des Sokrates[2]) zu finden, sich in einen direkten Widerspruch mit sich selbst verwickelt hat: nach der Einleitung von § 10 muss man annehmen, dass im folgenden Xenophon offenkundige Thatsachen mitteilen will, nach dem Anfang von § 17 muss man umgekehrt annehmen, dass im vorhergehenden von Dingen die Rede gewesen sei, die nicht allgemein bekannt sein

---

[1]) Aus den Worten *ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν* darf man nicht mit Krohn (p. 86) mehr herauslesen wollen, als dass jeder durch eigenes Hören sich ein Urteil über das, was Sokrates sagte, bilden konnte. Darum, ob Sokrates allein, also in fortlaufender Rede sprach, oder ob er andere ins Gespräch zog, handelt es sich in dem vorliegenden Zusammenhang gar nicht, sondern lediglich um den Inhalt dessen, was er sagte. Dass Xenophon nicht entfernt daran dachte, mit seinem *λέγειν* das *διελέγετο* ausschliessen zu wollen, zeigt ohnedies § 16, wo es von der gleichen Thätigkeit des Sokrates heisst: *ἀεὶ διελέγετο.*

[2]) Es handelt sich um das Verhalten des Sokrates im Arginusenprozess. Wenn Xenophon hier von 9 Feldherrn spricht, so hat er sich damit allerdings eine Ungenauigkeit zu Schulden kommen lassen, aber eine sehr verzeihliche. Jedenfalls fiele die platonische Apologie, auf die sich Richter (pag. 135) gegen Xenophon beruft, unter dieselbe Verdammnis. Denn es handelt sich nicht um 9, aber noch weniger um 10 Feldherrn, sondern um 8 oder, wenn man die 2 abzieht, die sich dem Prozess entzogen, um 6, vgl. Xen. Hell. I, 7, 1. 2. So entschuldbar es ist, dass Platon die geläufige Zahl 10 giebt, ebenso begreiflich ist es, dass Xenophon, der wusste, dass Konon zur Zeit der Schlacht in Mytilene eingeschlossen war, von 9 Feldherrn spricht, ohne daran zu denken, dass an der Arginusenschlacht thatsächlich nur 8 athenische Strategen teil genommen hatten.

konnten. Diesem missglückten Versuch gegenüber, einen sachlichen Zusammenhang zwischen zwei Abschnitten herzustellen, ist die gewöhnliche Art, wie in den Memorabilien durch ein ἀλλὰ μήν oder δὲ καί, auch blosses δέ eine rein äusserliche Anknüpfung gegeben wird, immer noch die entschieden bessere.

Noch ist auf die Verbindung des § 19 mit dem vorhergehenden aufmerksam zu machen, weil sie (ähnlich, wie auch § 14) bezeichnend ist für Xenophons Art, etwas, was ihm eben der Mitteilung wert erscheint, in Form einer Begründung anzufügen, auch wenn es sich streng genommen dazu nicht recht eignet. Für die Behauptung, dass Sokrates ein frommer und deshalb unerschütterlich gewissenhafter Mann gewesen ist, hat Xenophon § 17 f. den Thatbeweis geführt. Wenn er nun noch den psychologischen Beweis anfügt, der sich auf des Sokrates Glauben an die Allwissenheit der Götter stützt, so wäre das zwar nicht mehr nötig, aber nicht weiter anzufechten, wenn nicht dieser Beweis mit der Behauptung endigte. Sokrates habe geglaubt, dass die Götter den Menschen betreffs **aller** menschlichen Angelegenheiten Offenbarungen zu teil werden lassen, eine Behauptung, die mit dem zu beweisenden Satz offenbar nichts mehr zu thun hat. So bekommt man den Eindruck, dass Xenophon etwas, was sachlich in den Abschnitt gehörte, wo von der religiösen Stellung des Sokrates war, nachdem er es *dort* nicht untergebracht hat, nachträgt an einer Stelle, zu der es eigentlich nicht passt.

2, 1—8 folgt die Verteidigung gegen den Vorwurf des jugendverderblichen Einflusses. Der Gedanke, der hier ausgeführt wird, ist kurz der, dass Sokrates als das Muster aller Tugenden, das er war, keinen verderblichen, sondern nur einen veredelnden Einfluss auf seine Umgebung könne geübt haben. So einleuchtend der Gedanke ist, so seltsam ist seine Ausführung: § 1 und 2 bringen, unter Berufung auf das, was schon cap. 1 gesagt ist, eine Zusammenstellung der entscheidenden Punkte, woran sich § 3 die nachdrückliche Erklärung schliesst, dass Sokrates kein Lehrer der Tugend habe sein wollen, sondern nur als Vorbild gewirkt habe. § 4 und 5 in. fügen zweimal mit ἀλλὰ μήν, einmal mit οὖν Sätze hinzu, die betreffs einiger Fehler bezeugen, dass von ihnen Sokrates frei gewesen sei. Diese Fehler sind aber bis auf den einen des ἀμελεῖν τοῦ σώματος alle (Unmässigkeit im Essen, Weichlichkeit und Ueppigkeit in der Kleidung) schon durch das § 1 Gesagte ausgeschlossen. Mit οὐ μὴν οὐδὲ wird dann in § 5 hinzugefügt, dass er τοὺς συνόντας auch nicht geldgierig gemacht habe. Dazu wird wieder eine für Xenophon bezeichnende Begründung gegeben: sie besteht in der Mitteilung, dass Sokrates seinerseits von den συνόντες kein Geld annahm, und dies wird benützt zu einer Abschweifung über die Gründe, die Sokrates gegen die Annahme von Geld seitens der Lehrer geltend machte, und über die guten Wirkungen, die sich Sokrates von der Befolgung seiner Grundsätze für die Freundschaft versprach (§6—8). Im Anschluss daran wird die oben gegebene Erklärung wiederholt, dass Sokrates sich nicht anheischig gemacht habe, irgend jemand ἀρετὴ beizubringen, ein Beweis, wie viel Xenophon daran liegt, den Sokrates von jedem Verdacht, dass er berufsmässiger Lehrer gewesen sein könnte, zu reinigen. In dem kurzen Abschnitt 2, 1—8 haben wir somit Auseinanderreissung des Zusammengehörigen und als deren notwendige Folge Wiederholungen, sowie die ungelenke Art der Uebergänge und die in Form der Begründung angehängte Abschweifung beisammen.

Die nun folgende Auseinandersetzung mit dem κατήγορος bringt zuerst § 9 den Vorwurf zur Sprache, dass Sokrates durch die Kritik, die er an der Beamtenwahl durchs Los

übte, zur Verachtung der Gesetze und zur Gewaltthätigkeit verführt habe. Statt einer Widerlegung dieses Vorwurfs, die man erwartet, entwickelt nun aber Xenophon § 10 f. seine rein persönliche Ansicht über die psychologische Unwahrscheinlichkeit, dass diejenigen, die sich die Fähigkeit, ihre Mitbürger das Nützliche zu lehren, zutrauen, zu gewaltthätigem Handeln neigen, eine Unwahrscheinlichkeit, die für den einzelnen Fall selbstverständlich gar nichts beweist. Zudem fehlt jede Andeutung darüber, ob und wie sich Xenophon eine Vermittlung gedacht hat zwischen der wiederholten Erklärung, dass Sokrates nicht versprochen habe, Lehrer zu sein, und dem, was hier steht, dass er sich die Fähigkeit, das Nützliche zu lehren, zugetraut habe.

2 A, 2, 12—48.

Der Abschnitt über Alkibiades und Kritias, § 12—48, giebt eine im ganzen wohlgelungene Widerlegung des Vorwurfs, der dem Sokrates daraus gemacht wurde, dass diese beiden Männer seine Schüler gewesen waren, und im Zusammenhang damit eine Darstellung des ganzen Verhältnisses zwischen Sokrates und den beiden. Aber auch hier fehlt es nicht an Anstössen, die zusammen mit einigen anderen Punkten ein näheres Eingehen notwendig machen.

§ 12—16 wird ausgeführt, dass die beiden nur die Hoffnung, im Umgang mit Sokrates die für die Befriedigung ihres rücksichtslosen Ehrgeizes nötige *ἱκανότης τοῦ λέγειν καὶ πράττειν* sich aneignen zu können, zu diesem geführt habe, dass sie also nicht als Gesinnungsgenossen des Sokrates angesehen werden dürfen. Um nun aber dem Einwand begegnen zu können, dass Sokrates sie nicht *τὰ πολιτικά*, sondern *τὸ σωφρονεῖν* zuerst hätte lehren sollen, sagt Xenophon § 17 f., Sokrates habe auch im Fall des Kritias und Alkibiades gegen diesen Grundsatz nicht verstossen, denn so lange die beiden mit Sokrates umgingen, seien sie aus Ueberzeugung *σωφρονοῦντε* gewesen. Der Einwand ist damit allerdings widerlegt, aber durch einen direkten Widerspruch mit dem, was Xenophon unmittelbar vorher (§ 15 f.) gesagt hat, dass die beiden von Anfang an so schlimm gewesen seien, wie sie § 12 geschildert worden, dass sie einem Leben, wie es Sokrates führte, den Tod vorgezogen hätten, und dass sie ihn deshalb auch schleunigst verlassen haben, so bald sie glaubten, das für ihre Zwecke Brauchbare von Sokrates sich angeeignet zu haben. Derselbe Widerspruch wiederholt sich § 24—28 in der Ausführung, dass Kritias und Alkibiades nach der Trennung von Sokrates durch verschiedene Einflüsse etwas ganz anderes geworden seien, als sie gewesen waren, solange sie unter der unmittelbaren Einwirkung des Sokrates standen. Mit dieser Ausführung macht Xenophon die Anwendung von dem, was er in § 19—23 bewiesen hat, dass nämlich *οἱ φάσκοντες φιλοσοφεῖν* unrecht haben, wenn sie sagen, der Gerechte könne nicht ungerecht werden, wer also, wie Kritias und Alkibiades, später notorisch ungerecht war, könne nie im Besitz der Gerechtigkeit und *σωφροσύνη* gewesen sein. Mit dieser Polemik gegen die, welche sich Philosophen nennen, und mit der Ausführung, dass Uebung, praktische Bethätigung unerlässlich sei, um im Besitz der Tugend zu bleiben, spricht Xenophon allerdings ganz im eigenen Namen, aber nach dem ganzen Zusammenhang kann kein Zweifel sein, dass er damit zugleich einen massgebenden Gesichtspunkt für die Beurteilung des Sokrates aufstellen will, den man eben nicht mit jenen

Philosophen zusammenwerfen, und dem man nicht deren Ansicht von der Unverlierbarkeit der Tugend zuschreiben dürfe.

Wie sich § 24—28 der Widerspruch mit § 16 wiederholt hat, so zieht sich umgekehrt der Widerspruch mit § 18 durch den ganzen folgenden Abschnitt § 29 – 48, vgl. § 29, wonach Kritias auch in Gegenwart des Sokrates *φαῦλα ἔπραττε*, § 39, wonach es dem Kritias und Alkibiades auch in der Zeit, wo sie den Umgang mit Sokrates suchten, an jeder inneren Uebereinstimmung mit Sokrates fehlte, und § 47, wonach sie den Sokrates mieden, sobald sie glaubten, ihn für ihre Zwecke nicht mehr nötig zu haben. Dieser Widerspruch ist denn auch der Hauptgrund, auf den Krohn (pag. 91 ff.) seine Verwerfung des ganzen Abschnitts § 29—48 stützt. Er hat dabei nur übersehen, dass, wie oben gezeigt, derselbe Widerspruch in seiner vollen Schärfe, nur noch auffallender wegen der unmittelbaren Nachbarschaft der einander widersprechenden Stellen schon zwischen § 16 und 18 besteht, also in einem Abschnitt, den Krohn mit grossem Nachdruck für Xenophon in Anspruch nimmt. Er kann das freilich nur, indem er den Inhalt von § 16 und speziell die Worte *ὡς τάχιστα ..., εὐθὺς ἀποδημήσαντε* gänzlich unbeachtet lässt, unbeachtet lässt, dass Xenophon § 15 ausdrücklich sagt, sie seien schon, als sie Schüler des Sokrates wurden, so gewesen, wie er sie § 12 geschildert hat. Nur so war es möglich, dass Krohn in § 1—28 einen vortrefflichen, seines Xenophon würdigen Abschnitt fand.

Weiter macht Krohn gegen die Echtheit unseres Abschnittes geltend, dass die § 29 f. geschilderte Szene des Sokrates unwürdig sei. Sieht man aber genauer zu, so weisen gerade die tadelnden Worte des Sokrates § 30 fin. auf ein Benehmen des Kritias, das zwar die Grenzen des Anstands unter allen Umständen überschritt, aber keineswegs als ein Akt schamloser Unsittlichkeit gefasst werden muss. Eben deshalb ist es mir wahrscheinlich, dass der Berichterstatter mit den Worten *πειρῶντα* etc. § 29, die allerdings das Schlimmste anzudeuten scheinen, sich missverständlich ausgedrückt hat, indem er im Streben nach Kürze das, was Sokrates sah, und das, worauf er darauf schloss, ungeschickt zusammengezogen hat. Wie dem aber auch sei, so halte ich es bei den laxen Anschauungen, die in diesen Dingen bei den Griechen herrschten, für ausgeschlossen, dass Sokrates nach griechischem Urteil, also in den Augen des Xenophon schon dadurch, dass seine Gegenwart nicht von vorn herein ein solches Benehmen des Kritias unmöglich machte, in seiner eigenen Ehre verletzt gewesen wäre. Dabei ist immer zu beachten, dass auch der von Krohn als echt anerkannte Abschnitt § 15 f. dem Kritias für die Zeit, wo er mit Sokrates umging, wahre Sittlichkeit absprach. Das entscheidende ist auch für unser, jedenfalls aber für das griechische Urteil, ob dem Versuch des Kritias sofort mit dem nötigen Nachdruck entgegengetreten wurde, und daran hat es Sokrates nach unserem Bericht nicht fehlen lassen. Ein Grund gegen den Xenophontischen Ursprung des Abschnitts kann daher aus dem Inhalt der § 29 f. schlechterdings nicht entnommen werden.

Der Abschnitt § 29—37, zu dem § 29 f. die Einleitung bildet, hat freilich den Beifall Krohn's überhaupt nicht. Aber der einzige sachliche Grund, den er noch geltend macht, ist ganz hinfällig. Krohn fragt nämlich: Woher hatte Xenophon diese Details, während er Jahre lang von Athen abwesend war? Als ob Xenophon zur Zeit der Herrschaft der Dreissig und nicht erst von 401 an abwesend gewesen wäre. Sehen wir zunächst von dem persönlichen Verhältnis Xenophons zu Sokrates ab, so kann doch das nicht bestritten werden, dass über

eine Unterredung des Sokrates mit den Häuptern der Dreissig jeder, der zu jener Zeit überhaupt in Beziehungen zum Sokratischen Kreis stand, wenn er nur wollte, das Genaueste erfahren konnte. Krohn findet ferner, dass unser Abschnitt eine Karikatur des Sokrates enthalte, und zwar soll sie in einer Mischung von Naivem und Burleskem bestehen. Aber es ist nicht abzusehen, was daran Karikatur sein soll, auch wenn man das Prädikat burlesk gelten lassen wollte, mit dem Krohn, ohne es freilich in seiner oft gesucht dunkeln Art ausdrücklich zu sagen, offenbar auf die Hartnäckigkeit des Sokrates im Fragen zielt. In Wirklichkeit bekommt man gerade von unserem Abschnitt den Eindruck lebenswahrer Anschaulichkeit: es ist der einzige Abschnitt der Memorabilien, der es uns begreiflich macht, ja es uns nachempfinden lässt, dass Sokrates mit seinem ewigen Fragen den Gegner zur Verzweiflung bringen und selbst unausstehlich erscheinen konnte, während sonst in den Memorabilien dieses Fragen des Sokrates, wie wir noch näher sehen werden, überaus harmloser Art ist, lediglich eine Form des Ausdrucks, für den Inhalt gleichgültig und für den Hörer vielleicht langweilig, aber niemals geeignet, die Galle zu erregen. Der Unterschied erklärt sich wohl daraus, dass das, was, einem der Dreissig gegenüber ausgeübt, des nachträglichen Beifalls der öffentlichen Meinung sicher war, diese Meinung gegen Sokrates einnehmen musste, wenn es als dessen gewöhnliche Art, seine Mitbürger zu behandeln, dargestellt wurde. Lebenswahr ist sodann namentlich auch die Art, wie dem von Sokrates in die Enge getriebenen Charikles der kurz angebundene Kritias zu Hilfe kommt, und wie dann Charikles, von dem unbequemen Frager befreit, die Worte seines Helfers aufgreift, um seiner Rolle als Hauptunterredner gemäs das letzte Wort zu haben.

Bemerkenswert ist, dass der Abschnitt § 29—37 in sehr ungelenker Weise mit dem vorhergehenden verbunden ist, nämlich durch das Eingehen auf einen Vorwurf, den so, wie er lautet, niemand gegen Sokrates erhoben hat, der vielmehr, mitten zwischen Vorwürfe des *κατήγορος* hinein, Xenophon von sich aus als einen erwähnt, den man dem Sokraten allenfalls auch machen könnte. Nimmt man hinzu, dass Xenophon mit dem *λέγεται* § 30 jede Garantie seinerseits für den dem ganzen Abschnitt zur Einleitung dienenden Vorgang zwischen Sokrates und dem jungen Kritias ausdrücklich ablehnt, also für das einzige, was er zur Entkräftung jenes Vorwurfs überhaupt beibringt, selbst nicht einsteht, so bekommt man den Eindruck, dass es dem Xenophon weniger um die Verteidigung des Sokrates gegen den § 29 als möglich erwähnten Vorwurf zu thun war, als vielmehr um einen Anlass, der ihn auf das Verhalten des Sokrates den Dreissig gegenüber zu sprechen brachte. Dieses Verhalten zeigt ja den Sokrates in einem Licht, das ihn der öffentlichen Meinung besonders empfehlen musste.

Die Worte *Κριτίαν μὲν* § 29 in. erwecken eigentlich die Erwartung, dass später eine Geschichte kommen werde, die zu zeigen hätte, dass Sokrates auch den Alkibiades, wenn dieser sich verfehlte, zurecht wies. Davon kommt in dem Abschnitt, der speziell dem Alkibiades gewidmet ist, § 39—46, nichts, statt dessen wird für diesen noch besonders bewiesen, was betreffs des Kritias nur behauptet wird, dass er nämlich von früher Jugend an ausschliesslich von politischem Ehrgeiz beherrscht war. Der Beweis wird freilich nur mittelst einer Anekdote geführt, die Xenophon wieder mit einem *λέγεται* einführt, für die er also so wenig wie für die Anekdote aus der Jugend des Kritias eine Gewähr übernimmt. Es ist dies sehr natürlich, da der Altersunterschied zwischen Alkibiades und Kritias einerseits, Xenophon andrerseits zu

gross war, als dass dieser über Vorgänge aus der Jugendzeit jener beiden Männer anders als vom Hörensagen hätte berichten können. — Sachlich beachtenswert ist übrigens an der Alkibiades-Anekdote, dass sie das *διαλέγεσθαι*, die dialektische Widerlegung des Gegners als etwas erscheinen lässt, was schon verhältnismässig früh in weiteren athenischen Kreisen geübt wurde.

Der ganze Abschnitt § 29—48 bietet nach dem Ausgeführten zwar manches, was gegen die schriftstellerische Art seines Verfassers Anlass zum Tadel bietet, aber nichts, was uns berechtigen könnte, den Abschnitt dem Verfasser des vorhergehenden Abschnitts, d. h. dem Xenophon, abzusprechen. Dies ausdrücklich nachzuweisen, obgleich Krohn mit seinen Zweifeln keine Nachfolge gefunden hat, war mir deshalb von Wichtigkeit, weil gerade eine Stelle unseres Abschnitts, wenn er als echt anerkannt wird, auch für die Frage nach dem persönlichen Verhältnis des Xenophon zu Sokrates von Bedeutung ist. Wird dieses Verhältnis als das einer bloss ganz oberflächlichen Bekanntschaft betrachtet, wie Richter thut pag. 124 ff., so ist damit die Frage nach dem Wert der Xenophontischen Memorabilien als einer Quelle für den Philosophen Sokrates von vorn herein erledigt. Aber ganz so einfach liegt die Sache doch wohl nicht. Xenophon nimmt nämlich gerade in unserem Abschnitt mit den Worten *οὔτ' αὐτὸς τοῦτο πώποτε Σωκράτους ἤκουσα* § 31 ganz entschieden für sich in Anspruch, dass er oft in der Lage gewesen sei, den Sokrates sprechen zu hören, und mit den unmittelbar folgenden Worten *οὔτ' ἄλλου του φάσκοντος ἠσθόμην*, dass er mit solchen, die über Sokrates etwas wissen konnten, sich vielfach unterhalten habe. In letzterer Beziehung ist daran zu erinnern, dass er während seines Aufenthalts in Skillus höchst wahrscheinlich Gelegenheit zum Verkehr mit Phädon, dem Stifter einer Schule in Elis, gehabt hat. Beachtet man das in den zitierten Worten des § 31 enthaltene Selbstzeugnis, das zudem vollkommen den Eindruck des Absichtslosen, Unbefangenen macht, so wird man um so mehr geneigt sein, auch in der bekannten Stelle der Anabasis (III, 1, 5 ff.) doch vor allem sich an die Thatsache zu halten, dass Xenophon, vor die wichtigste Entscheidung seines Lebens gestellt, sich zunächst an Sokrates um Rat gewandt hat, was doch gewiss auf einen nahen Verkehr zwischen beiden hinweist, und in der weiteren Erzählung eher ein Zeichen finden, dass Xenophon den Sokrates gegen jede Missdeutung, als ob er etwa dem Xenophon zur Teilnahme an dem Zug des Kyros geraten hätte, sicherstellen wollte. Auch dass Xenophon selbst in den Memorabilien nur einmal als Mitunterredner des Sokrates genannt wird, beweist nichts gegen einen näheren Verkehr; denn ein solcher war auch möglich, wenn Xenophon in der That es liebte, vor allem Zuhörer zu sein, was ihm Sokrates gerne zugestehen mochte, sofern er nur sah, dass Xenophon der unmittelbaren Zurechtweisung nicht bedurfte. Dass diese Rolle des schweigenden Zuhörers, die Xenophon nach den Memorabilien meistens gespielt hat, nicht für geistige Bedeutung und namentlich nicht für tieferes philosophisches Verständnis spricht, ist gewiss zuzugeben; das kommt aber für die Frage, ob Xenophon als Ohrenzeuge von verschiedenen Gesprächen berichten konnte, nicht in Betracht, sondern nur für die Frage, ob er wohl im stand war, das Wesentliche richtig aufzufassen und festzuhalten.

Auch die Formeln, mit denen Xenophon bei der Einleitung verschiedener der von ihm mitgeteilten Gespräche sich als Gewährsmann bezeichnet, können nicht so kurzer Hand als nichts beweisend abgethan werden, wie Richter glaubt. Es ist schon darauf hingewiesen

worden, dass Xenophon an zwei Stellen unseres Abschnitts 2, 30. u. 40., das, was er erzählt, mit einem *λέγεται* einleitet. Dass diesen Berichten gegenüber Vorsicht anzuwenden sei, damit hat Richter ganz recht. Es ist aber wohl zu beachten, dass Xenophon mit seinem *λέγεται* das er sonst nicht braucht, selbst zu dieser Vorsicht mahnt, und zwar gerade bei zwei Erzählungen, deren Gegenstände zeitlich so weit zurückliegen, dass Xenophon erst lange nach den betreffenden Vorkommnissen davon gehört haben kann. Dies würde also vielmehr dafür sprechen, dass Xenophon zwischen jenen Formeln mit Bedacht und gewissenhaft unterschieden habe. In der That kann der Wechsel zwischen *οἶδα* und *ἤκουσα* oder *παρεγενόμην* ungezwungen nur so erklärt werden, dass Xenophon zwischen zwei Klassen von Gesprächen unterscheidet, für deren eine er einen höheren Grad von Gewähr übernimmt, als für die andere: wo er *οἶδα* sagt, hält er sich von der Richtigkeit dessen, was er berichtet, überzeugt auf Grund glaubwürdiger Zeugnisse, bei den andern tritt er für diese Richtigkeit selbst als Zeuge ein. Mit besonderem Nachdruck thut er dies bei dem Gespräch D 3, wo er § 2 nicht etwa blos *παρεγενόμην* sagt, sondern anderen Gesprächen verwandten Inhalts, von denen andere als Ohrenzeugen berichtet haben, das folgende gegenüberstellt als eines, dem er angewohnt hat, und von dem er deshalb als Ohrenzeuge berichten will.

Ohne Vergewaltigung des Textes wird es somit nicht möglich sein, zu leugnen, dass Xenophon ausdrücklich für sich eine nähere, zu einem grösseren Teil auf persönlichem Umgang beruhende Bekanntschaft mit Sokrates in Anspruch nimmt, und dass er auch, wenn gleich nicht ausschliesslich, als Ohrenzeuge berichten will. Daraus folgt nun freilich nur so viel, dass die Kritik auf die Anfechtung der äusseren Zeugnisse, die für die Glaubwürdigkeit der Memorabilien sprechen, in diesem Hauptpunkt verzichten muss Immerhin ist zu beachten, dass auch da, wo Xenophon als Ohrenzeuge berichtet, schon durch die Länge des Zeitraumes, der zwischen den Gesprächen und ihrer Wiedergabe in den Memorabilien liegt, dem Irrtum ein weiter Spielraum gelassen ist. Vor allem aber fragt es sich, ob der Verfasser der Memorabilien seiner ganzen geistigen Veranlagung nach der Mann war, ein einheitliches und richtiges Bild des Sokrates zu zeichnen. Dieser inneren Kritik das Feld frei zu machen, ist der Zweck, dem die Untersuchung der zwei ersten Kapitel der Memorabilien dient. Den Faden dieser Untersuchung nehme ich jetzt wieder auf.

3, A, 2, 49—64.

In § 49—55 wird Sokrates gegen die Anklage des *κατήγορος*, er habe zur Misshandlung der Eltern und überhaupt zur Verachtung der Verwandten und Freunde verführt, in der Weise verteidigt, dass den Gründen, die der *κατήγορος* aus missverstandenen oder verdrehten Worten des Sokrates entnimmt, dessen wahre Anschauung gegenüber gestellt wird: es kommt kurz darauf hinaus, dass gezeigt wird, wie der *κατήγορος* aus dem Kampf, den Sokrates gegen die Unwissenheit geführt hat, ein feindseliges Verhalten gegen die damit behafteten Personen macht. Einen ernstlichen Anstoss bietet der Abschnitt nicht, wohl aber ist die Darstellung schwerfällig und nicht recht durchsichtig: zu dem *τὸν μὲν* § 50 in. fehlt das entsprechende

δέ, und in demselben Zusammenhang erwecken die Worte τῶν τοιούτων ἕνεκα πολλάκις ἐσκόπει den Schein, als ob es wirklich Leute gegeben hätte, die ἀμαθίας ἕνεκα δεσμεύειν wollten, während es im Ernst sich nur darum handeln kann, dass Sokrates einen zu weit gehenden Schluss aus seinen Prämissen abwehren wollte. Die Ueberleitung § 51 in. ist ungeschickt, da das οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ nicht eine Steigerung wie man erwartet, sondern eine blosse Erweiterung, die sachlich vielmehr eine Abschwächung ist, einleitet. Indem endlich nach dem wiederholten ἔφη ὁ κατήγορος (§ 51 in. und 52 in.) § 53 mit den Worten ἐγὼ δ' οἶδα eingeleitet wird, muss der Leser glauben, Xenophon werde dem, was der κατήγορος den Sokrates sagen liess, sofort das gegenüberstellen, was Sokrates in Wahrheit gesagt hat; statt dessen kommt zunächst nur eine ausführliche Bestätigung und Erweiterung der Aussagen des κατήγορος, und erst § 55 bringt die Aufklärung darüber, wie diese Aeusserungen des Sokrates zu verstehen seien.

Gut ist an sich die Verteidigung des Sokrates gegen den letzten Vorwurf des κατήγορος § 56 ff., dass er nämlich durch die Art, wie er gewisse Dichterstellen verwertete, τοὺς συνόντας zu gewissenlosen und gewaltthätigen Menschen gemacht habe. Wenn der κατήγορος in dem Hesiodischen ἔργον οὐδὲν ὄνειδος sophistisch das οὐδὲν betont, so zeigt vielmehr Xenophon, dass alles auf die Fassung des ἔργον ankommt, und dass Sokrates als Arbeit jede nützliche Thätigkeit, als Trägheit alles unnütze Treiben bezeichnete, § 56 f. Und wenn der κατήγορος aus dem Beifall, den Sokrates dem Auftreten des Odysseus gegen die unnützen Schreier des Griechenheeres spendete, schloss, Sokrates habe Härte speziell gegen den gemeinen Mann und gegen die Armen empfohlen, so zeigt Xenophon, dass Sokrates, weit entfernt in dieser Weise gegen sich selbst zu sprechen, vielmehr sich nur gegen die anmassende Unfähigkeit gewendet hat, § 58 f. Daran hängt nun aber Xenophon § 60 f. in der Form einer positiven Begründung wieder etwas an, was mit dem Satz, den er beweisen will, dass Sokrates volksfreundlich gewesen sei, eigentlich nichts mehr zu thun hat: er kommt nämlich zunächst darauf zurück, dass Sokrates für seine συνουσία kein Geld verlangt habe, was er doch gar nicht konnte, wenn er, wie Xenophon wiederholt versichert hat, ein Lehrer gar nicht war und nicht sein wollte; mit § 61 aber, der durch ἀλλὰ καὶ eng an den letzten Satz angeschlossen, anscheinend die Widerlegung des κατήγορος zu Ende führt, wird ein ganz neuer Gesichtspunkt aufgestellt durch die Erklärung, Sokrates sei eine Zierde seiner Vaterstadt gewesen, denn er habe in uneigennützigster Weise allen, die sich von ihm nützen lassen wollten, genützt, indem er diejenigen, die mit ihm umgingen, besser machte. Xenophon hat die Form der Begründung hier wieder benützt, um sich den Uebergang zu einem ganz andern Gegenstand zu bahnen, in diesem Fall, um von der Auseinandersetzung mit dem κατήγορος zurückzukehren zu dem eigentlichen Thema der zwei ersten Kapitel, zu der γραφή. Deren zweiter Punkt ist ja am besten widerlegt, wenn sein positives Gegenteil wahr ist.

Es ist nun aber wohl zu beachten, dass für den Satz, Sokrates habe die mit ihm Verkehrenden besser gemacht, weder hier noch an den früheren Stellen, wo er gestreift wurde, irgend ein Beweis erbracht wird. 2, 2 sagt Xenophon, Sokrates habe viele von ihren Fehlern befreit und mit sittlichem Streben und Selbstvertrauen erfüllt. Dieser Satz, allgemein zugegeben, wäre offenbar die beste Widerlegung der Anklage, dass Sokrates einen jugendverderblichen Einfluss ausgeübt habe; man sollte also erwarten, dass ihn Xenophon irgendwie mit Thatsachen belege: im weiteren Zusammenhang des zweiten Kapitels thut das Xenophon

nirgends, er spricht vielmehr immer nur von dem Verhalten des Sokrates selbst, und etwa noch von den Wirkungen, die sich Sokrates selbst von seinem Einfluss auf die Jugend versprach, § 8, und § 48 erinnert er nur daran, dass einem Kritias und Alkibiades viele Freunde und Schüler des Sokrates gegenüberstehen, denen man nichts Schlimmes nachsagen könne, ohne einen, hier doch besonders naheliegenden Hinweis auf das, was Sokrates positiv aus ihnen gemacht hat, einen Hinweis, der der Thatsache gegenüber, dass die Einwirkung des Sokrates auf Alkibiades und Kritias keine Früchte getragen hat, doppelt angezeigt wäre; die weitere Auseinandersetzung mit dem *κατήγορος* endlich bringt nur eine Richtigstellung der Verdrehungen, die dieser mit einzelnen Aeusserungen des Sokrates vorgenommen hatte. Erst § 61 nimmt die 2, 2 aufgestellte Behauptung wieder auf, aber, wie schon gesagt, zunächst abermals ohne jeden Beweis. § 62 f. werden vielmehr, ungeschickt genug, zur Widerlegung der *γραφή* alle möglichen Verbrechen, gemeine und politische, aufgezählt, die Sokrates nicht begangen habe, die aber in der That auch niemand dem Sokrates vorgeworfen hatte. Darauf folgt § 64 als Abschluss der Verteidigung gegen die *γραφή* eine kurze Gegenüberstellung der Anklagepunkte und dessen, was Sokrates in seinem Verhältnis zu den Göttern und zu seinen Mitmenschen war. Da hier der Natur der Sache nach auf jede Begründung verzichtet ist, so bleiben also die zwei ersten Kapitel den Beweis für die Behauptung *ὠφέλει τοὺς βουλομένους* schuldig. Dies ist an sich durchaus nicht auffallend; denn zur Widerlegung der Anklage, womit es die zwei ersten Kapitel zu thun haben, ist der Satz selbst nicht notwendig, geschweige denn seine Begründung. Aber eben dass ein für den unmittelbaren Zweck der zwei Kapitel entbehrlicher Satz, der zudem, wie wir gesehen haben, mit dem, was vorhergeht, nur in äusserlicher und gezwungener Verbindung steht, mit Nachdruck zum Schluss ausgesprochen ist, weist auf eine besondere Absicht des Schriftstellers hin, und diese kann nicht wohl eine andere gewesen sein, als den Uebergang zu einem neuen Abschnitte vorzubereiten. Ob und wie der Schriftsteller davon Gebrauch gemacht hat, muss die Besprechung des dritten Kapitels zeigen.

Ehe ich dazu übergehe, ist aber noch die Summe dessen zu ziehen, was aus der Untersuchung der beiden ersten Kapitel entnommen werden kann. In Beziehung auf den Inhalt ergiebt sich folgendes: Schon die Bestimmung der beiden Kapitel, eine Verteidigung gegen bestimmt formulierte Anklagen zu sein, bringt es mit sich, dass das Bild, das sie von Sokrates entwerfen, ein sehr unvollständiges und ungleichmässig ausgeführtes ist. Am deutlichsten tritt der Natur der Sache nach der persönliche Charakter des Sokrates als eines praktisch frommen, überzeugungstreuen, sittlich durchgebildeten Mannes hervor, der als ein Vorbild echter Tugend nicht verderblich, sondern nur veredelnd auf seine Umgebung wirken konnte. Die religiösen Ueberzeugungen des Sokrates sind nicht weiter entwickelt, als dem Xenophon nötig schien, um zu zeigen, dass Sokrates *ἐσωφρόνει περὶ τοὺς θεούς*; speziell der für die Verteidigung wichtigste Punkt wird in unbefriedigender Weise erledigt, auf die Frage, was denn Sokrates unter seinem *δαιμόνιον* verstanden habe, wird eine runde und klare Antwort nicht gegeben. Rein negativ ist das Ergebnis für den Philosophen Sokrates: wie Xenophon auf die Frage, ob Sokrates *φιλόσοφος* gewesen sei, geantwortet hätte, ist aus der Verteidigung nicht zu ersehen; er hütet sich, darüber eine ausdrückliche Erklärung abzugeben, aber es ist ihm höchst wichtig, den Sokrates von den andern, die man in Athen so bezeichnete, zu unterscheiden und in Gegen-

satz zu ihnen zu bringen, vgl. 1, 11 ff. 2, 3. 8. 19. Dem entspricht das Schwankende der Aeusserungen Xenophons über Sokrates als Lehrer: er erklärt zwar wiederholt ausdrücklich und mit grosser Geflissentlichkeit, dass Sokrates kein Lehrer habe sein wollen, trotzdem kann er nicht umhin, indirekt ihm dieses Prädikat zuzuerkennen, vgl. 1, 16. 2, 10. und 2, 31. Da Xenophon es nicht Wort haben will, dass Sokrates ein philosophischer Lehrer war, so ist es natürlich, dass er von einer besonderen Methode desselben nichts weiss: über die Art der Sokratischen Gesprächsführung erfährt man direkt nur, dass Sokrates gelegentlich an Dichterstellen anknüpfte, sonst nichts, als was wir aus dem Beispiel entnehmen können, das dem Xenophon im Eifer, den Sokrates als Gegner der Dreissig zu zeichnen, entschlüpft, vgl. § 34 bis 36 und besonders die bezeichnende Bemerkung des Kritias § 37. Was den Inhalt der Sokratischen Gespräche betrifft, so gibt die Verteidigung nichts als eine summarische Aufzählung von Gesprächsthemen und ihre Zurückführung auf das Grundthema des *καλὸν κἀγαθόν* 1, 16, und zwar, wiederum bezeichnend für Xenophon, in einem Zusammenhang, wo nicht von dem Einfluss des Sokrates auf seine Freunde, sondern von seiner religiösen Stellung die Rede ist. Unbesprochen und unklar bleibt endlich Wesen und Art des Wissens, das man sich im Umgang mit Sokrates erwerben konnte: wenn es nach 1, 16 den Anschein hat, dass Sokrates die Sittlichkeit einfach in ein Wissen setzte, so zeigt 2, 19 f., dass diese Auffassung der Sache doch jedenfalls nicht nach dem Sinn des Xenophon wäre, wie er denn nach dem oben Gesagten über die Art, wie Sokrates es machte, um einen bessernden Einfluss auf seine Umgebung auszuüben, nichts mitteilt, als dass Sokrates durch sein Vorbild veredelnd eingewirkt (2, 1 und 3) und dass er sich von der Befolgung seiner praktischen Grundsätze gute Folgen für das sittliche Leben versprochen habe (2, 8).

In formeller Beziehung leiden die zwei ersten Kapitel der Memorabilien, wie ich gezeigt zu haben glaube, vor allem an dem Mangel eines genau umschriebenen, in seiner Identität festgehaltenen Themas: ursprünglich auf eine Widerlegung der gerichtlichen Klage angelegt, geht die Schutzschrift schon nach dem ersten Drittel ohne weiteres zu einer Auseinandersetzung mit Vorwürfen über, die auch noch nach dem Tod des Sokrates die öffentliche Meinung gegen ihn einnahmen, um erst am Schluss, mit einem ziemlich gewaltsamen Ruck, zum ersten Thema zurückzukehren. Damit hängen die weiteren Schwächen zusammen, vielfache Unbestimmtheit in der Erfassung des jeweils massgebenden Gesichtspunkts und Inkonsequenz in seiner Durchführung, Unklarheit der Disposition und Schwerfälligkeit der Verbindung, an deren Stelle häufig eine rein äusserliche Anreihung tritt, endlich Wiederholungen und direkte Widersprüche. Als spezielle Eigentümlichkeit Xenophons ist noch zu erwähnen seine Neigung, an Stelle objektiver Gründe gerade da, wo solche im Interesse der von ihm geführten Sache besonders wünschenswert wären, ein subjektives Räsonnement zu setzen und sich auf seinen persönlichen Eindruck zu berufen.

Wenn schon die zwei ersten Kapitel mit ihrem einfachen und übersichtlichen Gegenstand an diesen Mängeln leiden, so wird man zum voraus darauf gefasst sein müssen, in einem grösseren Zusammenhang mit einem viel komplizierteren Gegenstand denselben Fehlern in verstärktem Mass zu begegnen. Daraus folgt einerseits, dass man den Berichten der Memorabilien gegenüber ganz besonderen Grund hat, sie auf ihren wahren Wert als Quelle für unsere Kenntnis des Sokrates strenge zu prüfen, andrerseits, dass man sehr vorsichtig sein muss mit

kritischen Schlüssen betreffs der Echtheit oder Zusammengehörigkeit der Teile, aus denen die Memorabilien in ihrem überlieferten Bestand sich zusammensetzen: wenn irgendwo eine Wiederholung oder Schwerfälligkeit, ein Widerspruch oder eine innere Unwahrscheinlichkeit vorliegt, so ist das, angesichts dessen, was wir in A 1 und 2 gefunden haben, noch kein Grund, zu ändern, noch weniger die betreffende Stelle dem Xenophon abzusprechen. Die letztere Art der Kritik, wie sie Krohn gehandhabt hat, kann, wie wir gesehen haben, überhaupt nicht konsequent durchgeführt werden: wenn man alles, was durch die bezeichneten Mängel Anstoss erregt, dem Interpolator zuschreiben wollte, so bliebe überhaupt kein Xenophontischer Kern mehr übrig, an den sich diese Interpolationen hätten anschliessen können, ganz abgesehen davon, dass die Memorabilien manchen Zug enthalten, von dem nicht zu begreifen wäre, wie gerade ein Interpolator auf ihn hätte verfallen sollen.

Aber auch gegen den Versuch Richters p. 152 ff., die Schwierigkeiten und Anstösse des überkommenen Textes dadurch teils zu erklären, teils zu heben, dass die Memorabilien in eine Anzahl kleinerer, von einander unabhängiger Entwürfe für öffentliche Vorträge zerlegt werden, ist vor allem das einzuwenden, dass er von der Voraussetzung ausgeht, Wiederholungen und Widersprüche innerhalb einer und derselben Schrift seien Xenophon nicht zuzutrauen. Dass in den Memorabilien, so wie sie vorliegen, der gesammelte Stoff vom Schriftsteller nicht völlig bewältigt und zu einem harmonisch in sich geschlossenen Ganzen verarbeitet worden ist, ist ja zweifellos; aber das gilt, wie wir gesehen haben, schon von den zwei ersten Kapiteln, die nach Umfang und Gegenstand unverhältnismässig geringere Schwierigkeiten geboten hätten, und mit denen der Schriftsteller doch jedenfalls ein Ganzes geben wollte, wenn auch nach meiner Ansicht ein Ganzes, das zugleich den ersten, einleitenden, Abschnitt zu einem grösseren Werk über Sokrates bilden sollte. Gegen den Versuch, die Memorabilien in einzelne Redestücke zu zerlegen, sprechen aber auch noch andere Gründe. Dass es in den Memorabilien viele Abschnitte giebt, die rhetorischen Charakter haben, ist gewiss richtig, aber denen stehen, zum Teil mit ihnen untrennbar verbunden, mindestens ebenso viele gegenüber, die sich zum öffentlichen Vortrag schlecht geeignet hätten: es sind die längeren Abschnitte mit indirekter Rede und die mit häufigem Wechsel von Rede und Gegenrede, ferner die kurzen Abschnitte in Γ 9 und Γ 13 f,, die einzelne Züge aus Leben und Lehre des Sokrates anekdotenhaft aneinanderreihen. Ferner hätte ein Vortrag, der ein und dasselbe Thema in sieben und neun verschiedenen Gesprächen variierte, unerträglich ermüdend wirken müssen; solche Vorträge bekäme man aber nach der Zusammenstellung von Gruppen, die Richter p. 123 giebt, nämlich in B 2—10 und Γ 1—7. Eben diese Zusammenstellung erweckt gegen Richters Hypothese das weitere Bedenken, dass die Abschnitte, in die er die Memorabilien zerlegt, die er sich also je zu einem Vortrag bestimmt denkt, von ausserordentlich verschiedener Länge sind: der kürzeste würde 5, der längste 21 Seiten der Sauppeschen Ausgabe füllen. Ausserdem wird es sich fragen, ob sich nicht in der Xenophontischen Darstellung Widersprüche finden, die aus der Verschiedenheit der Orte, wo die betreffenden Vorträge gehalten worden wären, nicht zu erklären sind, weil die Fragen, um die es sich bei jenen Widersprüchen der Xenophontischen Darstellung handelt (z. B. bei der Tugendlehre), mit örtlichen oder politischen Unterschieden lediglich nichts zu thun haben. Endlich müsste, um eine Zerlegung der Memorabilien als berechtigt erscheinen zu lassen, doch jedenfalls von sämtlichen Teilen nachgewiesen werden, dass sie sich

dieser Zerlegung und Zusammenfassung zu kürzeren, ihrer Bestimmung und ihrem Umfang nach gleichartigen Abhandlungen ungezwungen fügen, und dass damit die Mängel, die den überlieferten Memorabilien zweifellos anhaften, wirklich gehoben werden können. Vollständig durchgeführt nun hat Richter die Zerlegung oder vielmehr die Zusammensetzung zu selbständigen Redestücken nicht, wie aus seinen eigenen Worten p. 95 hervorgeht. Ob die Versuche einer anderweitigen Anordnung einzelner Teile, die Richter gemacht hat, sich auf zwingende Gründe stützen oder auch nur ohne Schwierigkeiten durchzuführen sind, soll bei den betreffenden Abschnitten untersucht werden.

II A 3—B 1 und D 3.

1. A 3.

Das dritte Kapitel will Richter p. 64 ff., unter Ausscheidung des nach ihm ohnedies erst später hinzugekommenen Gesprächs mit Xenophon, zwischen die zwei ersten Kapitel verteilen. Als Grund führt er an, dass Kap. 3, so wie es dasteht, nach Kap. 1 und 2 eine unerträgliche Wiederholung wäre, und dass die Abschnitte des dritten und die der zwei ersten Kapitel einander ergänzen, aber in einer Weise, die die versuchte Erklärung ausschliesse, dass auf den negativen Teil der Verteidigung mit Kap. 3 der positive folge. In der That werden dem Sokrates in den zwei ersten Kapiteln die positiven Prädikate, die Richter p. 66 aufzählt, beigelegt, aber, wie oben gezeigt, bloss in der Form der wiederholten Behauptung, zu der man innerhalb der Apologie die begründende Ausführung vermisst: die konkreten Züge, mit denen jene Prädikate belegt werden, werden vielmehr erst von Kap. 3 an gebracht, und insofern ist die von Richter bekämpfte Behauptung ganz richtig, dass Kap. 1 und 2 im Unterschied von 3 wesentlich negativ sind; denn alles konkrete Detail dient in A 1 und 2 der Widerlegung. Jene begründende Ausführung hätte ja freilich auch innerhalb der Apologie gegeben werden können, aber irgend einen Erklärungsgrund dafür, warum denn diese Ausführung, wenn sie ursprünglich im Zusammenhang der Apologie stand, aus diesem losgelöst worden sein soll, hat Richter nicht gegeben. Was aber die Hauptsache ist, die von Richter vorgeschlagene Verteilung der zwei Abschnitte des Kap. 3 an die Apologie ist nicht durchführbar, ohne in grössere Schwierigkeiten zu führen, als diejenigen sind, die vermieden werden sollen. Weil im allgemeinen in 3, 1—4 derselbe Gegenstand, nämlich die Frömmigkeit des Sokrates, behandelt ist, wie in A 1, will Richter 3, 1—4 hinter 1, 9 oder 1, 19 einschieben. Aber dabei würde die Schwierigkeit entstehen, dass vier Punkte, die zusammen alle Seiten der praktischen Frömmigkeit behandeln, zusammenhängend abgehandelt würden entweder in der Mitte oder am Ende eines Abschnitts, der jeden dieser Punkte schon an anderer Stelle berührt; man müsste vielmehr, um wirklich einen erträglichen Zusammenhang zu bekommen, 3, 1 mit 1, 6; 3, 2 mit 1, 8 oder auch mit 1, 19; 3, 3 mit 1, 2; 3, 4 mit 1, 19 zusammennehmen. Der letzte Satz von § 3 passte ohnedies schlechterdings nicht in die erste Hälfte der Apologie. Aehnlich verhielte es sich mit dem aus gleichem Grund gemachten Versuche Richters, 3, 5—7 mit 2, 1—5 zusammenzunehmen. Die Sätze von 3, 5 müsste man zwischen 2, 1 und 2, 4 ver-

teilen, es würde sich aber dann zeigen, dass man dieselben Gedanken je zweimal, zum Teil wörtlich übereinstimmend, in demselben Zusammenpang ausgesprochen fände. Wo 3, 6 f. unterzubringen wäre, ohne den ohnedies lockeren Zusammenhang von 2, 1—5 vollends zu zerreissen, dürfte schwer zu sagen sein, abgesehen von der weiteren Unzuträglichkeit, dass mit 3, 6 f. von allen in 2, 1 ff. namhaft gemachten Punkten nur einer, der mindestens nicht wichtiger ist als die andern, nämlich die Mässigkeit im Essen und Trinken, eine weitere, und zwar unverhältnismässig breite und auch inhaltlich in eine Apologie wenig passende Ausführung erhielte.

Die Bedenken, die Richter speziell gegen die einleitenden Worte des dritten Kapitels hat, sind leicht zu widerlegen. Er meint, die an der Spitze stehenden Worte *ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει* seien neben dem *ὠφέλει τοὺς βουλομένους* 2, 61 unerträglich; in Wahrheit nehmen jene Worte die 2, 61 aufgestellte Behauptung wieder auf, weil der Schriftsteller den Beweis, den er dort schuldig geblieben ist, jetzt bringen will in Form der Erinnerungen an Sokrates, deren Mitteilung er im Nachsatz verspricht. Mit *τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεοὺς* am Anfang des zweiten Satzes, meint Richter, werde auf A 1 zurückgegriffen, weil nur dort von den Göttern die Rede gewesen sei, also gehöre 3, 1 mit Kap. 1 zusammen; aber *τοίνυν μὲν* kündigt einfach die Ausführung der im vorhergehenden Satz ausgesprochenen Absicht, was Xenophon über Sokrates weiss, mitzuteilen, zunächst für einen Punkt an, und diese Anknüpfung des zweiten an den ersten Satz würde genau so lauten, auch wenn Xenophon die zwei ersten Kapitel gar nicht geschrieben hätte: von einem Zurückgreifen auf Kap. 1 ist keine Rede. Die Verbindung zwischen Kap. 3 und 2 ist vielmehr Xenophon besonders gut geraten: 2, 61 sagt er, Sokrates habe, weit entfernt, einen schädlichen Einfluss auszuüben, sogar genützt, um daraus zunächst § 62—64 zu schliessen, dass seine Hinrichtung um so ungerechtfertigter und unbegreiflicher sei; dann fährt der Schriftsteller 3, 1 fort: „Dafür, dass Sokrates seiner Umgebung nützte, will ich nun als Beweis alles mitteilen, dessen ich mich noch erinnere. Was also zunächst sein Verhalten zu den Göttern betrifft etc.“ Man könnte sich in der That keinen glatteren und korrekteren Uebergang denken.

Wenn so die einleitenden Worte des dritten Kapitels in der durch den Wortlaut selbst gegebenen Auffassung zeigen, dass Kap. 3 mit Kap. 1 und 2 untrennbar zusammengehört als ihre in Kap. 2 angekündigte Fortsetzuug, so weisen andrerseits die Schlussworte des ersten Satzes von Kap. 3 *γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω* auf umfangreiche Mitteilungen hin, die im folgenden kommen sollen, auf einen grösseren Komplex, der jedenfalls nicht mit Kap. 3 abgeschlossen sein kann; denn wie sollte sich dessen dürftiger Inhalt mit dem *ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω* decken? In der That ist mit dem *ὠφελεῖν ἐδόκει* ein Thema aufgestellt, das der Natur der Sache nach sehr umfassend ist, und das, zur Einleitung grösserer und kleinerer Abschnitte von Zeit zu Zeit wiederholt, durch die Memorabilien vom dritten Kapitel des ersten bis zum ersten Kapitel des vierten Buchs, d. h. bis zur Einleitung des letzten grösseren Abschnitts der Memorabilien, sich als Leitmotiv hindurchzieht und noch einmal am Schluss dieses letzten Abschnitts D 7, 10 anklingt. Dass Xenophon thatsächlich mit diesem Gesichtspunkt als Thema seiner weiteren Mitteilungen nicht ausreicht, sofern vieles nur in äusserlicher und gezwungener Weise unter ihm untergebracht werden kann, beweist gegen die Absicht des Schriftstellers, diesen Gesichtspunkt zum beherrschenden zu machen, nichts: wie wir die schriftstellerische Art Xenophons in den beiden ersten Kapiteln kennen gelernt haben, wäre nur das Gegenteil

verwunderlich. Uebrigens lässt auch schon die Ankündigung *γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω* ein gelegentliches Uebergreifen über das Thema und eine lose Aneinanderreihung des einzelnen erwarten.

Es wurde schon gesagt, dass die Worte *γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω* unmöglich bloss auf das Kap. 3 gehen können, dessen Inhalt, eine kurze Charakteristik der Persönlichkeit des Sokrates, sich ja doch nimmermehr mit der Gesamtheit dessen decken kann, was ein Bekannter des Sokrates über diesen mitzuteilen weiss. Vielmehr ist Kap. 3 die Einleitung zu einem Ganzen, das eben die Ausführung des in der Apologie zurückgestellten Themas *ὠφέλει τοὺς συνόντας* bringen soll. Dass eine Charakteristik des Mannes, von dem die folgenden Abschnitte handeln sollen, sich zu einer solchen Einleitung gut eignet, wird niemand leugnen; dass die Charakteristik, die Xenophon in Kap. 3 giebt, ihre Mängel hat, ist zuzugeben, aber nach dem, was wir bisher gesehen haben, nicht verwunderlich. § 1—4 wird Sokrates als ein frommer Mann geschildert, der grundsätzlich auf dem Boden der Staatsreligion stehend den Göttern unbedingtes Vertrauen und unbedingte Hingebung entgegenbrachte. Mitten in diesen Zusammenhang kommt nun § 3 fin. nach der Art Xenophons, ein gelegentlich gebrauchtes Wort zum Anlass einer Abschweifung zu nehmen, ein fremder Gesichtspunkt, indem gesagt wird, dass Sokrates den Menschen gegenüber denselben Grundsatz wie den Göttern gegenüber, nämlich das *καδδύναμιν ἔρδειν*, befolgt und empfohlen habe. In einer regelrecht durchgeführten Charakteristik hätte das Verhalten des Sokrates seinen Mitmenschen gegenüber einen selbständigen, zweiten Punkt bilden müssen; es hat übrigens seinen guten sachlichen Grund, dass Xenophon in unserem Kapitel nicht näher darauf eingeht; bildet ja doch das Verhältnis des Sokrates zu seinen Nebenmenschen den wesentlichen Inhalt der von Kap. 3 eingeleiteten Erinnerungen. Dagegen kommt der dritte Punkt der Charakteristik, das Verhalten zu sich selbst, wieder zu selbständiger Behandlung, und das Wesentliche, die auf der Ausbildung der seelischen und leiblichen Kräfte, auf der Beherrschung der Sinnlichkeit beruhende Autarkie, wird § 5 f. und 14 treffend hervorgehoben. Mit § 7—13 kommt wieder eine formelle Ungleichmässigkeit herein, indem ein einzelner Zug durch Beispiele veranschaulicht wird, die in der übrigen Charakteristik fehlen; es ist aber wohl begreiflich, wenn Xenophon auf den für Sokrates besonders bezeichnenden Zug, dass er es verstand, ernste Wahrheiten in die Form des Scherzes zu kleiden, schon hier näher eingehen zu sollen glaubte, zumal wenn ihm gerade hier als Beispiel ein Gespräch, an dem er selbst aktiven Anteil genommen hatte, zur Verfügung stand.

2. A 4 und D 8.

Mit Kap. 4 geht Xenophon zur Einzelausführung seines Themas *ὠφέλει τοὺς συνόντας* über, und zwar giebt er ihm jetzt § 1 zunächst eine polemische Fassung: er will zeigen, dass Sokrates nicht blos zur Tugend zu ermahnen *(προτρέψασθαι)* verstand, sondern dass er die Leute auch wirklich dazu brachte, tugendhaft zu sein *(προάγειν)*. Man könnte mit Krohn (p. 1 ff.) es auffallend finden, dass im weiteren Verlauf meistens nur von *προτρέπειν* die Rede ist, auch da, wo Xenophon zweifellos zugleich die erfolgreiche Wirkung, also das *προάγειν*, im Sinn hat. Aber dies erklärt sich doch einfach genug daraus, dass die Thätigkeit, die

Sokrates übte, eben ein *προτρέπειν*, ein Auffordern, Antreiben war, von dem gerade gezeigt werden soll, dass es so eindringlich und so geschickt auf die Individualität des zu Ermahnenden berechnet war, dass der Erfolg nicht ausbleiben konnte. Korrekter wäre es gewesen, wenn Xenophon da, wo er das erfolgreiche *προτρέπειν* meint, immer *προβιβάζειν* statt *προτρέπειν* gebraucht hätte, wie er es 5, 1 wirklich thut, offenbar noch in bewusster Berücksichtigung der 4, 1 gegebenen Formulierung seines Themas, aber es ist sehr begreiflich, wenn im weiteren Verlauf der Ausdruck, mit dem nun einmal der Sprachgebrauch die Sache bezeichnete, an die Stelle des genaueren, aber ungebräuchlicheren Ausdrucks trat.

Für unser Urteil über die Xenophontische Berichterstattung ist 4, 1 deshalb wichtig, weil hier Xenophon, wenn auch nur, indem er ein näheres Eingehen darauf abweist, eine Seite des Sokrates erwähnt, die, wenn sie wirklich vorhanden war, wie hier Xenophon ausdrücklich zugiebt, einen ganz besonders wesentlichen Zug an der Art und Wirksamkeit des Sokrates ausmacht, ja gerade den entscheidenden subjektiven Erklärungsgrund für den tragischen Konflikt bietet, in den Sokrates mit der Mehrheit seiner Mitbürger geriet. Xenophon sagt nämlich, man solle sich nicht nur an das halten, *ἃ κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν*. Von dieser Seite der Sokratischen Wirksamkeit ist nun genau genommen in den Memorabilien überhaupt nicht weiter die Rede, etwa mit Ausnahme von *Γ* 6 und D 2. Aber von diesen Ausnahmen gilt es in der That, dass sie die Regel bestätigen: nicht nur handelt es sich beidemal um ganz junge Leute, sondern *Γ* 6 um einen Jüngling, der auf jede ihm von Sokrates vorgelegte Frage sofort antwortet, dass er sich darüber noch nicht besonnen habe, und D 2 um einen jungen Mann, dem gegenüber Sokrates das *ἐλέγχειν* erst ausübt, nachdem schon eine Annäherung zwischen beiden stattgefunden hat, und dann noch mit Beobachtung der besonderen Rücksicht, dass er es in einem Gespräch unter vier Augen thut (vgl. § 8). Sonst ist unter den vielen in den Memorabilien mitgeteilten Gesprächen kein einziges, das geeignet gewesen wäre, in der Seele des Mitunterredners den Stachel der Beschämung über die Entlarvung eines leeren Wissensdünkels zu hinterlassen, namentlich keines, in dem sich Sokrates der Frage bedient hätte, um den andern zur Entwicklung seiner Ansichten zu bringen und so zu Antworten zu veranlassen, mit denen er sich unversehens in Widersprüche verwickelt. Vielmehr ist immer, bis zu einem gewissen Grad auch in D 2, die Form der Unterredung dem Sokrates nur das Mittel, die Mitunterredner auf die Punkte, mittelst deren er seine eigene Ansicht entwickeln will, aufmerksam zu machen und sich von jenen das, was er für seinen Beweis braucht, zugestehen zu lassen. Dabei haben diese Mitunterredner das Gemeinsame, dass sie sämtlich ausserordentlich gerne bereit sind, alle die Zugeständnisse, die Sokrates will und braucht, zu machen, und meist ist dieser Wechsel von Fragen und Antworten weiter nichts als eine Versicherung, die sich Sokrates statt erst am Schluss des ganzen Gesprächs schon bei jedem wichtigeren Abschnitt von dem Mitunterredner darüber geben lässt, dass dieser mit dem, was Sokrates sagt, einverstanden ist. Sokrates trägt also die geistigen Kosten der Unterhaltung wesentlich allein: den Stoff, der von ihm im Gespräch verarbeitet wird, liefert nicht etwa der Mitunterredner durch Aeusserung seiner noch mehr oder weniger ungeklärten Ansichten, sondern Sokrates bringt ihn, und zwar als einen für seine Zwecke wohl zubereiteten, immer schon mit. Wo der Mitunterredner zu den Kosten des Gesprächs etwas beiträgt, geschieht es nicht durch Aeusserungen, zu denen er durch Fragen des Sokrates veranlasst

wurde, sondern durch Einwürfe, die er von sich aus macht, in einzelnen Gesprächen auch dadurch, dass er selbst den Sokrates herausfordert.

Den Beweis, dass Sokrates wirklich im stand war, *τοὺς συνόντας* besser zu machen, soll Kap. 4 für die Religion erbringen. Dieser Zweck ist ausdrücklich § 1 und, so nachdrücklich als möglich, wieder zum Schluss § 18 bezeugt: Sokrates, ist der Sinn, wusste denen, die mit ihm verkehrten, die Ueberzeugung beizubringen, dass den Göttern nichts verborgen bleibe, das beste Mittel, jene von Sünde, Unrecht und Unsittlichkeit abzuschrecken. Richter sagt (p. 67 ff.), darum habe es sich bei Aristodem, dem Verächter der Opfer und der Mantik, mit dem das Gespräch Kap. 4 geführt wird, gar nicht gehandelt. Aber dies einmal zugegeben, so würde daraus doch nicht, wie Richter meint, folgen, dass Xenophon ursprünglich ein anderes Gespräch komponiert haben müsse, sondern dass für Xenophon das Gespräch zwischen Sokrates und Aristodem nur die Form war, in die er das einkleidete, was er über des Sokrates religiöse Ansichten und deren erzieherische Wirkung mitteilen wollte. Und wenn die Anstände, die nach Richter Kap. 4 bietet, alle vorhanden wären, so würde das noch nicht beweisen, dass das Kapitel so, wie es vorliegt, nicht ursprünglich von Xenophon konzipiert gewesen sein könne, sondern nur, dass Xenophon das Mittel für seinen Zweck ungeschickt gewählt und angewandt habe. Uebrigens treffen die Einwendungen, die Richter gegen das Kapitel erhebt, wie mir scheint, nur zum Teil zu. Vor allem war Aristodem ein Verächter der Opfer und der Mantik deshalb, weil er das Dasein der Götter bezweifelte § 4 und 9 und jedenfalls für seine Person von jeder Verehrung der Gottheit absehen zu sollen glaubte § 10. Das Bestreben des Sokrates, ihn vom Dasein einer Gottheit zu überzeugen, die in einem unmittelbaren Verhältnis zu den Menschen steht, war also doch nicht so sehr an die falsche Adresse gerichtet, wie Richter glaubt. Was sodann dessen Einwände gegen den Gang und das Detail des Gesprächs betrifft, so muss darauf etwas näher eingegangen werden wegen des Verhältnisses von A 4 zu D 3.

Da Aristodem die Voraussetzung des Sokrates, dass es persönliche Schöpfer der lebenden Wesen gebe, mit dem skeptischen *εἴπερ γε μὴ τύχῃ τινὶ ταῦτα γίγνεται* abweist § 4, lässt sich Sokrates zunächst von ihm einräumen, dass, was zweifellos einem nützlichen Zweck diene, als das Werk einer vernünftigen Absicht zu betrachten sei, und weist ihn dann § 4—7 auf die zweckmässige körperliche Organisation des Menschen hin, die diesen zum Genuss und zur richtigen Verwertung der materiellen Güter befähigt (§ 5). Es ist zu beachten, dass, was hier über den Menschen gesagt ist, von allen lebenden Wesen gilt, wie denn auch die *ζῶα* § 6 f. für *τοὺς ἀνθρώπους* eintreten. Aristodems erste Antwort § 7 zeigt, dass das von Sokrates Gesagte Eindruck gemacht, ihn aber nicht eigentlich überzeugt hat: er verklausuliert sein vorsichtiges *ἔοικε* noch durch das skeptische *οὕτω γε σκοπουμένῳ*. Sokrates fühlt das und führt deshalb noch als weiteren Beweis das an, was die Erhaltung der Gattung garantiert. Da Aristodem auch jetzt nicht über sein *ἔοικεν* hinausgeht, folgt von § 8 an ein zweiter Beweis, der sich auf das stützt, was den Menschen von den Tieren unterscheidet. Zunächst wird der Umstand, dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, im Sinn einer kosmologischen Theorie verwertet: wenn der Körper des Menschen das, was er ist, nur dadurch ist, dass er von allem Elementen der Welt je ein Teilchen empfangen hat, so ist doch nicht anzunehmen, dass der *νοῦς* sich einzig und allein durch einen glücklichen Zufall im Menschen finde, im

grossen Ganzen der so wohl geordneten Welt aber nicht zu finden sei. Da Aristodem einwendet, er sehe eben keine Urheber *τῶν ἐνθάδε γιγνομένων*, erwidert ihm Sokrates § 9, seine eigene Seele sehe er ja auch nicht, er müsste also folgerichtig von sich sagen, dass er nicht *γνώμῃ*, sondern *τύχῃ* handle. Jetzt erst giebt Aristodem rückhaltlos zu, dass er das Dasein der Gottheit nicht leugne, meint aber, sie sei zu gross, um seine Verehrung zu bedürfen; und da Sokrates diesen Einwand nicht gelten lässt, vorausgesetzt, dass diese grosse Gottheit vom Menschen Verehrung verlange, sagt Aristodem § 11, er glaube nicht, dass die Götter sich um die Menschen kümmern. Sokrates weist nun § 11—14 auf das hin, was der Mensch durch seine leibliche und seelische Ausstattung und gerade durch die Vereinigung dieser beiden Vorzüge vor dem Tier voraus hat, und fragt, was sie denn thun müssten, damit Aristodem glaube, dass die Götter sich um die Menschen kümmern. Aristodem antwortet § 15, sie müssten das thun, was Sokrates von ihnen behauptet, nämlich den Menschen direkte Anweisung geben, was sie zu thun und zu lassen haben. Sokrates erwidert, diese Forderung sei schon erfüllt durch die staatliche Mantik § 15 und 16 fin.; auch sei es nicht denkbar, dass der Glaube der Menschen an die Vergeltung der Götter ein trügerischer sei, weil sie das längst gemerkt haben müssten, und weil die Götter ihnen nicht einen Irrglauben eingepflanzt haben können § 16; wenn schon das Denken des Menschen weite Räume umspanne, so müsse die göttliche Vernunft für alles sorgen können § 17; endlich das beste Mittel, sich von der Allwissenheit und Fürsorge der Götter zu überzeugen, sei, dass man ihnen Verehrung erweise, wie das einzige Mittel, sich von der guten Gesinnung und der Weisheit eines Menschen zu überzeugen, darin besteht, dass man ihm Freundlichkeit erweist und ihn um Rat fragt § 18.

Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken scheint mir gerade in unserem Gespräch in der Hauptsache ein durchaus befriedigender. Die Zweifel Aristodems werden Schritt für Schritt widerlegt bis zu dem Punkt, der nicht mehr durch einen Beweis mit Worten, sondern nur durch einen Thatbeweis erledigt werden kann: um sich davon zu überzeugen, dass die Götter für den einzelnen Menschen sorgen, muss dieser ihnen Gelegenheit dazu geben; direkte Anweisung geben sie natürlich nur dem, der sich an sie wendet und ihnen die von ihnen verlangte Verehrung erweist. Zuzugeben ist, dass der Gang der Beweisführung deutlicher wäre, wenn Xenophon von vornherein darauf aufmerksam gemacht hätte, dass Aristodem unter *φροντίζειν* etwas Spezielleres versteht als Sokrates: Aristodem denkt dabei an die Beachtung, die die Götter dem Thun und Ergehen der einzelnen Menschen schenken, Sokrates an die Fürsorge der Gottheit für den Menschen überhaupt, in der ihm jene spezielle Beachtung eingeschlossen ist. Für den Gang eines Gesprächs ist es aber sogar das natürlichere, dass ein Ausdruck zunächst von den Gegnern in verschiedenem Sinn genommen und darüber, wie er verstanden werden soll, erst im Verlauf Einigkeit erzielt wird. Zuzugeben ist ferner, dass von § 13 an die Disposition locker wird: der allgemeine Götterglaube und die staatliche Verehrung der Götter werden von Sokrates je zweimal (§ 13 und 16, § 15 in. und 16 fin.) zur Sprache gebracht. Dass das Gespräch mit Aristodem einen formellen Abschluss vermissen lässt, sofern sich Aristodem über den Eindruck, den des Sokrates Beweisführung und Ermahnung auf ihn macht, ausschweigt, ist richtig und zeigt, dass wir nicht die genaue Wiedergabe eines Gesprächs, so wie es wirklich stattgefunden haben kann, vor uns haben: nicht um Aristodem ist es dem Xenophon zu thun, sondern von den religiösen Gesprächen des Sokrates will

er eine Probe geben, der er zutraut, dass sie geeignet sei, seine § 1 und § 19 aufgestellte These zu beweisen, auch wenn speziell Aristodem unbekehrt geblieben sein sollte.

Bezeichnend aber ist für Xenophon die Art, wie er wiederholt (§ 15 und 16) dem Sokrates, ja auch dem Aristodem Gelegenheit giebt, die korrekte Stellung des Sokrates zur Staatsreligion und seine politische Loyalität zu bezeugen. Wie sehr es dem Xenophon gerade um diese Seite der Sache zu thun war, sieht man daran, dass er an Stelle des *δαιμόνιον*, von dem § 10, oder des einen Gottes, von dem § 5 und 13 die Rede ist, einfach die Götter des polytheistischen Volksglaubens treten lässt, ohne die geringste Andeutung darüber, ob und wie Sokrates zwischen Monotheismus und Polytheismus vermittelt hat. Andererseits ist es dem Xenophon allerdings entgangen, dass er § 8 dem Sokrates etwas in den Mund legt, was jene Korrektheit verdächtig machen könnte, da es die kosmologischen Theorieen der Naturphilosophie streift. Uebrigens lässt sich Sokrates auf die eigentliche Frage, um die es sich bei diesen Theorieen handeln würde, wie die Welt entstanden sei, und welchen Gesetzen die Himmelserscheinungen folgen, nicht ein, sondern er setzt einfach die Lehre von den Elementen, aus denen die Welt und der Mensch zusammengesetzt ist, als allgemein zugegeben voraus; zudem hat Xenophon dafür Sorge getragen, dass Sokrates sich einer möglichst populären und unwissenschaftlichen Ausdrucksweise bedient. Dass aber sachlich die Grenze überschritten ist, innerhalb deren nach A 1, 16 sich die Gespräche des Sokrates gehalten haben sollen, ist unzweifelhaft und ein neuer Beweis dafür, dass in der Berichterstattung des Xenophon Widersprüche mit unterlaufen.

Inhaltlich stehen bekanntlich A 4 und D 3 in engster Beziehung zu einander; sie weisen auf eine gemeinsame Vorlage hin, die, wie Dümmler (Academica pag. 96 ff.) gezeigt hat, höchst wahrscheinlich auf Antisthenes zurückzuführen und jedenfalls auf dem Boden der jonischen Naturphilosophie (und also nicht, wie Krohn p. 1 ff. meint, auf dem Boden der Stoa) erwachsen ist. Dass die beiden Kapitel als anthropologischer und kosmologischer Beweis einander ergänzen, wie Dümmler sagt (a. a. O.), ist in dieser allgemeinen Fassung richtig, bedarf aber doch einer wesentlichen Einschränkung, wie sich sofort zeigen wird. Richter hat nämlich, im Anschluss an Dümmler, aus dieser Gemeinsamkeit der Vorlage geschlossen (p. 72), dass auch in der Bearbeitung Xenophons beide Kapitel ursprünglich zusammengehört haben müssen. Sein Hauptgrund ist, dass sie nicht je für sich ein Ganzes gebildet haben können, wohl aber mit einander verbunden ein wohlgefügtes Ganzes geben würden. Dem gegenüber habe ich zu zeigen versucht, dass Xenophon A 4 wohl ursprünglich so geschrieben haben kann, wie es dasteht, und ich glaube, dasselbe auch von D 3 zeigen zu können, wenn ich jetzt übergehe.

Philydem, dem noch nie der Gedanke gekommen ist, dass die Götter für die Bedürfnisse der Menschen gut gesorgt haben (§ 3), lässt sich dann durch Sokrates überzeugen, aber [illegible] welche Schwierigkeiten zu machen (§ 3–12). Nach dem kosmologischen Beweis, den Sokrates (§ 9 geführt hat, hat Philydem nur noch das Bedenken, dass alle diese Veranstaltungen ebenso gut Tieren wie Menschen zu gute kommen. Sokrates ist nun [illegible] durch den Beweis darauf, dass [illegible] auch die Tiere um des Menschen willen [illegible] Philydem von der Haltlosigkeit seines Bedenkens zu überzeugen (§ 13–[illegible] [illegible] § 11–12 [illegible] Wesentliche des anthropologischen Beweises bietet. An diesen schliesst [illegible] § 12 [illegible] als besonders kräftiges Zeugnis von der Fürsorge der Götter für den

Menschen sein Lieblingsthema von der Mantik. Dies veranlasst den Euthydem zu einer Entgegnung, aus der man, wenn man will, einen Ton ironischen Zweifels heraushören kann, indem er, statt einfach zuzustimmen, sagt: „du scheinst in dieser Beziehung ein besonderer Liebling der Götter zu sein, wenn sie dir ja doch sogar ungefragt zu erkennen geben, was zu thun, und was zu lassen ist.“ Darauf allein, und nicht, wie Richter meint, auf die ganze vorhergehende Beweisführung, bezieht sich nun, was Sokrates antwortet: „Die Wahrheit meiner Behauptung (sc. dass die Götter von sich aus dem Menschen zu erkennen geben, was er thun und lassen soll) wirst auch du erkennen, wenn du mit der frommen Verehrung der Götter nicht wartest, bis du die Götter leibhaftig siehst, sondern wenn du dich schon durch den Anblick ihrer Werke dazu bringen lässest“ Dass die Unsichtbarkeit der Götter kein Grund sein könne, an ihrer speziellen Fürsorge für den Menschen zu zweifeln, wird dann von Sokrates daraus bewiesen, dass auch bei der göttlichen Weltregierung nur das Dass, die Wirkung, nicht aber das Wie, die Thätigkeit selbst, wahrnehmbar sei (§ 13), dass es sich mit der Wirksamkeit der Naturkräfte ebenso verhalte, und dass die menschliche Seele, die doch zweifellos im Menschen herrsche, gleichfalls unsichtbar sei (§ 14). Euthydem ist nun überzeugt: er wird alles thun, um die Gottheit nicht zu vernachlässigen, es entmutigt ihn nur, dass der Mensch den Göttern nicht für alle ihre Wohlthaten danken kann (§ 15). Und das giebt nun wieder § 16 f dem Xenophontischen Sokrates Gelegenheit, die Korrektheit seiner Stellung zur Staatsreligion im besten Licht zu zeigen und im Anschluss an das delphische Orakel einfach die Verehrung der Götter nach dem *νόμος πόλεως* zu empfehlen. Mit der Ermahnung, die Götter, die ja am meisten zu unserer Wohlfahrt beitragen können, nach Kräften und so, wie sie es wünschen, zu ehren, schliesst das Gespräch.

Die Analyse dürfte ergeben haben, dass auch dieses Gespräch keine Lücken oder Sprünge aufzeigt, die dazu auffordern würden, es aus einem andern zu ergänzen oder mit ihm zu kombinieren. Wir bemerken in unserem Gespräch die gleichen bezeichnenden Züge wie in A 4. Dem Mitunterredner ist eine Rolle zugeteilt, die wie die des Aristodem nur verständlich ist, wenn man beachtet, dass Sokrates auch mit diesem Gespräch nicht die genaue Reproduktion einer wirklich gehaltenen Unterredung, sondern, vgl. § 18, eine Probe von der Fähigkeit des Sokrates, *τοὺς συνόντας* frömmer zu machen, geben wollte. Ja, wenn Aristodem, der nach seinen Kräften der Sokratischen Beweisführung einen allerdings unzulänglichen Widerstand entgegensetzt, doch eine mögliche Figur ist und die formelle Unwahrscheinlichkeit des A 4 berichteten Gesprächs nur darin liegt, dass diesem Gespräch der förmliche Abschluss fehlt, so macht Euthydem den Eindruck einer von Xenophon für seine Zwecke zurecht gemachten Puppe. Aristodem macht die Einwürfe, die dem Sokrates den willkommenen Anlass zu seinen weiteren Darlegungen geben, doch von einem bestimmten Standpunkt aus, den er Schritt für Schritt zu verteidigen sucht; Euthydem hat überhaupt keinen Standpunkt, und man ist wirklich überrascht, von demselben Menschen, dem nach § 3 noch nie der Gedanke gekommen ist, dass die Götter für die Menschen sorgen, und der § 9 schon so weit ist, zu glauben, dass diese Sorge das einzige Geschäft der Götter sei, doch noch Aeusserungen zu hören, die eine Spur von geistiger Selbstthätigkeit zu verraten scheinen. Aber gerade diese Aeusserungen sind bezeichnend: die Bemerkung von gewissen Vorzügen, die die Tiere mit dem Menschen teilen (§ 9), ist gerade gut genug, um dem Sokrates Gelegenheit zur Darlegung

dessen, was der Mensch vor dem Tier voraus hat, zu geben; den Euthydem in seinem Glauben an die besondere Fürsorge der Götter für die Menschen stören konnte sie nur dann, wenn ihm selbst bisher ebensowenig wie der Gedanke, dass die Götter für die Menschen sorgen, der andere gekommen war, dass der Mensch über der Tierwelt steht und von ihr Nutzen zieht. Die Bemerkung § 12 fin. ist so gehalten, dass Sokrates, wie oben bemerkt, einen Zweifel heraushören konnte, der ihm wieder Anlass zur Darlegung eines weiteren Punktes seiner religiösen Anschauung gab, dass sie aber von Euthydem ebenso gut als blosse übereifrige Zustimmung, ähnlich der in § 9, gemeint sein kann. Endlich der Uebergang zu dem letzten, die Stellung des Sokrates zur Staatsreligion betreffenden, Punkt ist A 4, 14 fin. durch eine ganz passende Frage des Sokrates vermittelt, D 3, 15 ist er zwar formell ebenfalls tadellos, aber sachlich recht ungeschickt, sofern sich nämlich Euthydem, um diesen Uebergang zu vermitteln, plötzlich von der an sich unnötigen und in seinem Mund doppelt auffallenden Sorge plagen lassen muss, wie denn die Menschen den Göttern für alle ihre Wohlthaten den gebührenden Dank abstatten können.

Aus dem bisherigen geht nun aber auch hervor, dass die beiden Gespräche nicht wohl ursprünglich bei Xenophon ein Ganzes gebildet haben können. Wenn Richter auf die Aehnlichkeit der Namen Aristodem und Euthydem aufmerksam macht, so ist vielmehr zu sagen, dass gerade die Persönlichkeiten der Mitunterredner in beiden Gesprächen so verschieden als möglich gezeichnet sind und also nicht aus einem und demselben Urbild sich entwickelt haben können. Was aber das inhaltliche Verhältnis der beiden Gespräche zu einander betrifft, so hat sich gezeigt, dass sie hinsichtlich des eigentlichen Gegenstands nicht sowohl einander ergänzen, als sich mit einander decken: beidemal handelt es sich um die Darlegung der religiösen Anschauungen des Sokrates und seiner sich daraus ergebenden korrekten Stellung zur Staatsreligion. Eine Ergänzung findet allerdings statt, aber nur hinsichtlich der Mittel, deren sich Sokrates für seine Beweisführung bedient: es ist das einemal der anthropologische, das anderemal der kosmologische Beweis, aber es ist wohlgemerkt jedesmal von dem andern Beweis so viel hereingezogen, als nötig war, um zu zeigen, dass die Einrichtung der Welt und die Ausstattung des Menschen auf einander angelegt sind, vgl. einerseits A 4, 5, andrerseits D 3, 11 f. Dass dabei das Gespräch mit Euthydem näher auf die anthropologische Seite eingeht als das mit Aristodem auf die kosmologische, hat seinen guten Grund darin, dass beidemal das, was in letzter Linie erwiesen werden soll, nicht etwa die zweckvolle Einrichtung der Welt, sondern die spezielle Fürsorge der Gottheit für den Menschen ist. Es fehlt also viel, dass man die beiden Gespräche, so wie sie sind, mit einigen leichten formellen Aenderungen zu einem Ganzen zusammen stellen könnte: vielmehr wären zur Vermeidung unerträglicher Wiederholungen starke Streichungen nötig, und insbesondere müssten die in beiden Gesprächen sich findenden Abschnitte über die Vorzüge des Menschen vor den Tieren (A 4, 11—13 und D 3, 10) eine um so einschneidendere Umarbeitung erfahren, als A 4 die menschliche Vernunft und Sprache als Hauptbeweis für den Vorzug des Menschen vor dem Tier verwertet, dagegen D 3 sie in ganz anderem Zusammenhang, vgl. § 11 f., bespricht.

Es kommt endlich in Betracht, dass D 3 aus dem Zusammenhang, in dem es jetzt steht, nicht so leicht gelöst werden kann, wie Richter glaubt, der D 3 von D 2 und D 4 trennen und mit D 5 und 6 zu einem seiner Redestücke vereinigen will. D 2, 40 weist aus-

drücklich darauf hin, dass Sokrates, als er den Euthydem erst da hatte, wo er ihn haben wollte, ihm alles, was er fürs Wissen und fürs Leben brauchte, in einfacher klarer Weise darlegte. Die Erwartung, dass die folgenden Kapitel dazu bestimmt seien, zu zeigen, wie das Sokrates that, wird ausdrücklich bestätigt durch D 7, 1, wo durch Wiederholung derselben Worte so deutlich als möglich auf 2, 40 zurückgewiesen und gesagt wird, dass die vorhergehenden Kapitel jenes *ἁπλούστατα καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖσθαι* des Sokrates veranschaulicht haben. D 2 kann somit von D 3, das den ersten Teil der positiven Darlegungen des Sokrates bringt, nicht ohne die grösste Gewaltsamkeit getrennt werden. Und das gleiche gilt für das Verhältnis zwischen D 3 und D 4. 3, 1 sagt nämlich Xenophon, Sokrates habe seinen Schülern zuerst *σωφροσύνη* — und zwar nicht etwa bloss *σωφροσύνη περὶ θεούς*, wie Richter meint — beibringen wollen, und dann erst die Eigenschaften, die den Menschen befähigen, erfolgreich zu wirken, weil letztere Eigenschaften ohne *σωφροσύνη* den Menschen nur gefährlicher und ungerechter machen. Erst 3, 2 kommt dann, und zwar eingeleitet durch *πρῶτον μέν*, eine Darlegung der Art, wie Sokrates *τοῖς συνοῦσι* speziell die *σωφροσύνη περὶ θεοὺς* beibrachte. Dazu gehört, sachlich und formell gleich notwendig, eine Fortsetzung, die zeigt, wie er auch die *σωφροσύνη περὶ ἀνθρώπους* beigebracht habe. Diese Fortsetzung kommt nicht, wie Richter annehmen müsste, mit Kap. 5, denn dieses will nach § 1 nicht mehr von dem *σώφρονας ποιεῖν*, sondern von dem *πρακτικωτέρους ποιεῖν* berichten; Xenophon hält also am Anfang des Kap. 5 sein Versprechen, zu zeigen, wie Sokrates seinen Schülern *σωφροσύνη* beibrachte, für erfüllt; und doch war Kap. 3 nur von dem *πρῶτον μέν*, dem *σωφρονεῖν περὶ θεούς*, die Rede. Die Fortsetzung, die das *πρῶτον μὲν* verlangt, kann also nur in Kap. 4 enthalten sein, und sie ist wirklich in ihm enthalten; denn hier zeigt Xenophon, wie Sokrates die, welche in Verkehr mit ihm traten, gerechter machte, vergl. § 25. Dass Xenophon das, was er nach Kap. 3 *σωφροσύνη περὶ ἀνθρώπους* nennen sollte, als *δίκαιον εἶναι* bezeichnet, dagegen ist sachlich nichts einzuwenden, und es kann auch formell um so weniger auffallen, als ja schon 3, 1 ausdrücklich gesagt ist, dass die *σωφροσύνη*, die Sokrates seinen Schülern beibringen wollte, sie vor einer Anwendung ihrer praktischen Fähigkeiten für ungerechte Zwecke bewahren sollte, also in nichts anderem als in der Anleitung zur Gerechtigkeit bestehen konnte. — Betreffs der Gründe, die Xenophon bestimmt haben mögen, zwischen die Gespräche mit Euthydem ein solches mit Hippias einzuschieben, verweise ich auf die Besprechung des vierten Buchs.

3. A 5—B 1.

A 5 giebt sich durch seine Einleitung als Weiterführung des 4, 1 aufgestellten Themas zu erkennen: dass Sokrates im stand war, *τοὺς συνόντας* wirklich besser zu machen, wurde Kap. 4 bezüglich der Frömmigkeit gezeigt, Kap. 5 soll es bezüglich der *ἐγκράτεια* gezeigt werden. Dies geschieht zunächst durch Mitteilung einer zusammenhängenden Rede, die Sokrates an eine grössere, im übrigen schlechthin unbestimmt gelassene Zuhörerschaft (*ὦ ἄνδρες* § 1) gehalten haben soll. Für die Kenntnis des Sokrates ist lediglich nichts aus der Rede zu entnehmen, die nach Form und Inhalt von jedem beliebigen Rhetor gehalten sein könnte. Die dem Xenophon eigene Vorliebe für gesuchte Verbindungen zeigt sich in der gegensätzlichen Zusammenstellung von *δοῦλοι ἀκρατεῖς* und *δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς* § 5, ein Beweis, wenn

es der ganzen Rede gegenüber noch eines solchen bedürfte, dass die Rede so, wie sie vorliegt, Xenophontisches, nicht Sokratisches Eigentum ist. Dasselbe gilt von der Rede, die Xenophon den Sokrates Kap 7 halten lässt, um von der Grosssprecherei abzuschrecken: bei ihr ist noch die Geflissentlichkeit zu beachten, mit der Xenophon § 5 die Sokratische Kritik eines notorischen Gebrechens der Demokratie in eine durchaus harmlose Form kleidet, indem der Umstand, dass oft ungeeignete Leute zu den wichtigsten Stellungen berufen werden, ausschliesslich als Fehler derer dargestellt wird, die sich dazu berufen lassen. Gemeinsam ist beiden Reden, dass sie für die Beweisführung ausschliesslich den Gesichtspunkt der äusseren Folgen verwerten, die ein bestimmtes Verhalten für den Menschen voraussichtlich hat, und also von jedem Gedanken an selbständige sittliche Werte absehen.

Zwischen A 5 und A 7 sind Unterredungen mit Antiphon eingeschaltet, zwei, in denen Sokrates seinen Grundsatz, von seinen Schülern kein Geld anzunehmen, rechtfertigt, und im Anschluss daran eine weitere, in der er zeigt, dass er, auch ohne an den Staatsgeschäften sich persönlich zu beteiligen, doch dem Staate dient.

Den Uebergang zu diesen Unterredungen hat sich Xenophon 5, 6 in sehr gezwungener Weise durch die unlogische Gegenüberstellung *τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν* und *τῆς διὰ τῶν χρημάτων ἡδονῆς* gebahnt; es erinnert ganz direkt an die Art, wie Xenophon 2, 5 denselben Uebergang von der *ἐγκράτεια* zu dem Sokratischen Grundsatz, kein Geld anzunehmen, vollzogen hat. Bezeichnend ist für die beiden ersten Unterredungen, dass in ihnen der dialogische Charakter noch mehr als in dem Gespräch mit Aristodem fehlt: sie bestehen je aus einer Rede Antiphons und einer längeren, rhetorisch gehaltenen Erwiderung des Sokrates, mit der jedesmal die Unterredung zu Ende ist: statt einer abschliessenden Entgegnung Antiphons kommt § 14 wieder das Zeugnis Xenophons über den Eindruck, den auf ihn diese Reden des Sokrates gemacht haben. Inhaltlich knüpft die erste Unterredung (§ 1—10) noch an das Thema der *ἐγκράτεια* an, indem Sokrates zunächst zeigt, dass er es seiner *ἐγκράτεια* zu danken hat, wenn er das Geld seiner Freunde nicht braucht; dann geht er aber zu anderen Gesichtspunkten über, nämlich zum Preis des Glückes und des Nutzens der Freundschaft, woran sich wieder ein Lob der Bedürfnislosigkeit schliesst, durch die der Mensch den Göttern am nächsten komme, aber auch in den Stand gesetzt sei, seinen Pflichten gegen den Staat nachzukommen. Die zweite Unterredung (§ 11—14) nimmt das § 9 angeschlagene Motiv vom Glück der Freundschaft wieder auf und führt es unter spezieller Betonung des Nutzens, den wahre Freunde von einander haben, näher aus; von der *ἐγκράτεια* ist auch hier nicht mehr die Rede, an ihre Stelle ist § 14 der viel weitere Begriff der *καλοκἀγαθία* getreten. Ist so schon dadurch der Zusammenhang gesprengt, da es sich ja in dem ganzen Abschnitt A 4—B 1 darum handelt, hinsichtlich der einzelnen Tugenden, bezw. Fehler zu zeigen, welch heilsamen Einfluss Sokrates auf seine Umgebung ausübte, so hat die dritte Unterredung (§ 15) mit dem Thema des Abschnitts überhaupt nichts mehr zu thun: sie verdankt ihre Mitteilung an diesem Ort lediglich dem Umstand, dass Xenophon auf Antiphon zu sprechen gekommen ist, und dient dem gleichen Interesse, wie die Bemerkung A 7, 5, nämlich den Sokrates gelegentlich als guten Bürger erscheinen zu lassen.

Mit B 1 wird das Thema von A 5 wieder aufgenommen und als Beispiel für die Art, wie Sokrates zur *ἐγκράτεια* anzuleiten verstand, eine Unterredung mit Aristipp mitgeteilt. Diese

ist ein wirklicher Dialog, in welchem sich Sokrates von Aristipp zunächst zugestehen lässt, dass die ἐγκράτεια denen, die herrschen wollen, für die Erreichung ihres Ziels unentbehrlich ist (§ 1—7), dann den Einwürfen Aristipps gegenüber an der Stellung, die verschiedene Völker in der damaligen Welt einnehmen, zeigt, dass es ein drittes zwischen Herrschen und Beherrschtwerden nicht giebt (§ 8—16), und schliesslich den Einwand Aristipps, dass diejenigen, welche, um zu herrschen, sich plagen, nichts voraus haben vor denen, die geplagt werden, mit dem doppelten Grund widerlegt, dass die ersteren es in der Hand haben, ihren Entbehrungen und Anstrengungen ein Ende zu machen, sobald sie wollen, und dass sie durch dieselben sich das grösste Glück erwerben, das es für den Menschen giebt, nämlich im Privat- und im öffentlichen Leben nützlich für sich und andere zu wirken und dafür neben der Zufriedenheit mit sich selbst die Anerkennung der andern zu ernten (§ 17—20 in.). Diese Beweisführung des Sokrates ist in zwei wesentlichen Punkten sehr mangelhaft: sie ist inkonsequent, sofern sie an die Stelle dessen, der herrschen will, im Verlauf den einfachen Bürger eines Freistaats setzt, was offenbar dadurch veranlasst ist, dass Sokrates seine Voraussetzung, Aristipp sei auch einer, der herrschen wolle, als irrig erkennen muss, und sie ist sophistisch in der Behauptung, dass der Freie mit den Anstrengungen und Entbehrungen aufhören könne, wenn er wolle, da er das eben sehr oft nicht kann, ohne auf die Erreichung seines jeweiligen Ziels zu verzichten.

Aber gleichviel, ob wir diese Schwächen der Beweisführung dem historischen Sokrates zutrauen oder auf Xenophons Rechnung setzen wollen, jedenfalls macht dieses Gespräch, namentlich durch die Art, wie Sokrates seinen Operationsplan ändern muss, weil die Voraussetzung, auf der er fusst, von Aristipp umgestossen wird, den Eindruck der Lebenswahrheit. Um so unmöglicher ist dagegen die Fortsetzung, die das Gespräch mit Aristipp in der zweiten Hälfte des Kapitels (§ 20—34) erhält: es ist, durch einige Zitate aus Dichtern eingeleitet, die bekannte Erzählung des Prodikos. Gegen die Beiziehung der Dichterstellen ist nichts einzuwenden: dass Sokrates die so natürliche und in den Gesprächen der Griechen besonders häufige Sitte, Dichterstellen zu zitieren, ebenfalls gehabt habe, ist an sich mit Sicherheit zu erwarten und wird durch A 2, 56—58 bestätigt, da der κατήγορος seinen dort widerlegten Angriffen doch etwas Thatsächliches zu Grunde gelegt haben muss. Aber dass Sokrates die Erzählung eines Sophisten in ihrer ganzen Breite möglichst wörtlich wiederholt haben sollte, um den Eindruck seiner eigenen Worte zu verstärken, ist in jedem Fall höchst unwahrscheinlich; und diese Unwahrscheinlichkeit steigert sich zur inneren Unmöglichkeit bei einer Erzählung, die allen für derartige Dinge sich interessirenden Athenern jener Zeit so gut bekannt war wie dem Sokrates[1]), und einem streitbaren, dialektisch nicht ungewandten Gegner gegenüber, wie es Aristipp war, der wiederlegt, aber nicht durch Beispiele des Guten ermahnt sein wollte.

Blicken wir auf den Abschnitt A 3—B 1 zurück, mit dem die eigentlichen ἀπομνημονεύματα, wie sie Xenophon A 3, 1 verspricht, beginnen, so finden wir, dass einerseits, offenbar unter Nachwirkung von A 1 und 2, die apologetische Richtung sich doch noch einmal geltend macht, dass aber andrerseits der apomnemoneumatische Charakter der Darstellung allmählich

[1]) Dass Xenophon die Erzählung des Prodikos so verwertet, wie er thut, ist schon deshalb viel weniger auffallend, weil zwischen der Zeit, wo man sich in Athen für die Erzählung des Prodikos interessierte, und der Abfassung der Memorabilien ein langer Zeitraum lag.

über den apologetischen überwiegt und, wie zu erwarten, in gleichem Mass die Disposition lockerer wird. Es hat nämlich zwar Xenophon für den ersten Hauptabschnitt seiner *ἀπομνημονεύματα* die Form der Auseinandersetzung mit einem dem Sokrates gemachten Vorwurf beibehalten A 4, 1, und es wäre damit für diesen ersten Abschnitt eine einheitliche Disposition gegeben, die auch noch für Einleitung und Schluss einzelner Unterabteilungen verwertet wird, vgl. 5, 1; 7, 1; 7, 5; aber diese Disposition wird gesprengt durch einige Züge, deren Hereinkommen sich daraus erklärt, dass Xenophon, der sie nun einmal nicht entbehren wollte, in diesem Zusammenhang wenigstens Anknüpfungspunkte fand, mittelst deren er sie geschickt unterbringen zu können glaubte. Das gilt von 7, 5 und namentlich von dem ganzen Kapitel 6, das als Auseinandersetzung mit einem gereiften Gegner, wie es Antiphon ist, sich zur Veranschaulichung der an die Spitze gestellten These A 4, 1 nicht eignet, und dessen einzelne Teile ihrerseits nur dadurch zusammengehalten sind, dass in allen drei Antiphon der Gegner des Sokrates ist. Nachdem mit Kap. 7 die vorher fallen gelassene Disposition noch einmal aufgenommen ist, wird mit B 1 der formell schon erledigte Punkt, die *ἐγκράτεια*, wieder hervorgeholt, um zu dem Allgemeinen, was Kap. 5 mitgeteilt worden ist, konkretes Detail in breiter doppelter Ausführung nachzutragen, was zugleich Veranlassung giebt, die Themen der zwei nächstfolgenden Abschnitte, nämlich die *φιλία*, die auch schon in den Unterredungen mit Antiphon eine Rolle gespielt hat, und *τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ ἔργα* zu berühren, vgl. § 19 und 20. Damit ist dann die Darstellung definitiv in das breite Bett der rein apomnemoneumatischen Behandlung gelangt, der als leitender Gesichtspunkt das in seiner Dehnbarkeit wenigstens formell nie versagende *τοὺς συνόντας ὠφέλει* und an Stelle des Versuchs, eine Disposition streng durchzuführen, die Bildung einiger zwangloser Gruppen mit beliebiger durch Ideenassoziation vermittelter Erweiterung genügt.

III B 2—Γ 14.

1. B 2—10.

Die Gruppe B 2—10 ist ohne Uebergang mit einem blossen *δὲ* anscheinend als einfache Fortsetzung an B 1 angeschlossen. Das Auffallende, das hierin unstreitig liegt, hat aber doch wohl nicht die Tragweite, die ihm Richter (p. 89) giebt, wenn er daraus allein schon schliessen zu können glaubt, dass B 2 nicht in einem Zug mit den vorhergehenden Kapiteln geschrieben sein könne. Unsere Gruppe schildert die Art, wie hinsichtlich der auf Pietät und Freundschaft beruhenden Verhältnisse von Mensch zu Mensch Sokrates auf seine Umgebung einwirkte. Nun hat der vorhergehende Abschnitt, wie wir gesehen haben, in den Gesprächen mit Antiphon und mit Aristipp schon wiederholt auf den Wert der Freundschaft und die Art, wie Sokrates sie auffasste, hingewiesen, und andrerseits sollen die Kap. B 2 u. 3 nicht bloss im allgemeinen einen nützlichen, sondern speziell einen sittlich bessernden Einfluss, den Sokrates nach Xenophon auf Sohn und Freund ausübte, beweisen, wobei aber bezeichnenderweise gerade so, wie in den Gesprächen der Gruppe A 4—B 1, von dem Erfolg, den Sokrates thatsächlich bei seinen Mitunterrednern erzielt hat, geschwiegen wird. Dass der Gesichtspunkt des *προτρέπειν πρὸς ἀρετήν* auch bei unserer Gruppe für Xenophon zunächst noch im Vordergrund stand,

zeigen auch die Einleitungen zu Kap. 5 und 6. Es ist also recht wohl möglich, dass der Verfasser das Bedürfnis, zwischen B 1 und 2 einen Uebergang herzustellen, gar nicht gehabt hat, weil er nicht die Empfindung hatte, dass er mit Kap. 2 zu etwas eigentlich Neuem übergehe. So hat er ganz ähnlich schon A 6 mit einem blossen δὲ καὶ an A 5 angeschlossen, obgleich das Antiphon-Kapitel es nur mit einer bestimmten Seite der ἐγκράτεια des Sokrates selbst, und auch mit dieser nur in seiner ersten Hälfte zu thun hat, zu dem eigentlichen Thema des Abschnitts A 4—B 1 aber überhaupt in keiner direkten Beziehung steht. Einen Grund für die Annahme, dass unsere Gruppe ursprünglich nicht könne unmittelbar an die vorhergehende angeschlossen gewesen sein, vermag ich daher in dem Fehlen einer Verbindung zwischen B 2 und 1 um so weniger zu finden, als gerade eine nachträgliche Kompilation, mag man sie sich nun als von Xenophon selbst oder von einem andern ausgeführt denken, das Bedürfnis einer Verbindung erst recht lebhaft hätte empfinden müssen, ein Bedürfnis, für dessen Befriedigung die Muster in den verschiedenen Teilen der Memorabilien zahlreich genug zur Verfügung gestanden hätten.

In eine fortlaufende Besprechung der einzelnen Kapitel unserer Gruppe einzutreten, halte ich nicht für nötig; ich beschränke mich, ebenso wie nachher bei *Γ*, auf eine Hervorhebung der für Xenophons Berichterstattung bezeichnenden Züge.

In den Kapiteln 2, 3 und 5 versucht Sokrates Missverhältnisse zwischen solchen, die sich nach natürlichen und sittlichen Gesetzen nahe stehen sollten, zu heben durch Einwirkung auf den zum Entgegenkommen verpflichteten, bezw. geeigneteren Teil; in Kap. 4 spricht er über den Wert der Freundschaft, in Kap. 6 über die Art, wie man Freunde gewinnt; in Kap. 7—10 giebt er Freunden nützliche Ratschläge über eine für beide Teile möglichst vorteilhafte Gestaltung konkreter persönlicher Beziehungen. Die Form ist, mit Ausnahme des Kap. 4, das eine zusammenhängende Rede des Sokrates ohne irgend welche Angabe über die veranlassenden Umstände anfangs in indirekter, dann in direkter Rede wiedergiebt, die dialogische. Aber der Dialog beschränkt sich, ebenso wie die zusammenhängende Rede, für die Begründung der eigenen oder Widerlegung fremder Ansichten durchweg auf die Mittel, deren sich überall und zu allen Zeiten das praktische Leben für die Beweisführung bedient hat, auf die Anführung bekannter Thatsachen, anerkannter Wahrheiten, geeigneter Beispiele, auf Analogieschlüsse und Schlüsse e contrario. Von Versuchen, den Inhalt einer Vorstellung zu entwickeln oder genau zu bestimmen und so Begriffe zu bilden, ist keine Spur zu bemerken: was man unter den Ausdrücken, mit denen operiert wird, zu verstehen habe, ist vielmehr überall als bekannt einfach vorausgesetzt. Die einzige Begriffsbestimmung, die sich in unserer ganzen Gruppe findet, τεχνῖται = οἱ χρήσιμόν τι ποιεῖν ἐπιστάμενοι 7, 5, wird von Sokrates als fertige ins Gespräch eingeführt und von den Mitunterrednern einfach acceptiert, entsprechend dem Charakter aller dieser Mitunterredner, die zwar im einzelnen manche Einwendungen machen, aber immer bereit sind, das, worauf es für den Beweis ankommt, von vornherein zuzugeben, wie andrerseits Sokrates in seinen Voraussetzungen und Ausführungen sich durchweg an das hält, was der gewöhnlichen Meinung entspricht.

Dass es dem Sokrates selbst nicht um begriffliche Klarheit zu thun ist, sieht man besonders deutlich an einer Stelle des Kap. 6, das unter den eine Frage von allgemeinerem und sittlichem Interesse behandelnden Kapiteln allein berichtet, dass der Mitunterredner überzeugt worden sei, und das auch durch die Art der Gesprächsführung am meisten Anspruch darauf machen

kann, als Beispiel für die überzeugende Wirkung der Sokratischen Rede zu gelten: hier handelt es sich § 16 um das Bedenken des Kritobul, wie *ἄνδρες καλοὶ κἀγαθοὶ* Freunde sein können, wenn doch gerade solche erfahrungsgemäs einander oft als Gegner und Rivalen gegenüber stehen. Sokrates erledigt die Frage von § 21 an durch den Hinweis darauf, dass die Tugend zur Selbstbeschränkung und also zum einträchtigen Zusammengehen mit anderen Gleichstrebenden befähige; an dem eigentlichen Problem, wie denn jene, auch von ihm als thatsächlich anerkannte Feindschaft zwischen *καλοὶ κἀγαθοὶ* zu erklären sei, an der Frage, ob da, wo das *τῶν αὐτῶν ὀρέγεσθαι* schuld an der Feindschaft ist, es sich nicht um ganz anders geartete Gegenstände des Strebens handle, als diejenigen sind, nach denen der wahrhaft Edle strebt, geht Sokrates vorüber. Ebenso verwandelt Sokrates 8, 4 f. die Verantwortlichkeit einem Herrn gegenüber, die Eutheros scheut, mittelst einer leichten Veränderung des Ausdrucks in die Gefahr beliebiger Anfechtung durch andere und identifiziert einfach die Abhängigkeit von einem bezahlenden Herrn und die Abhängigkeit der Staatsbeamten von ihrem Auftraggeber, dem Volk, statt die so nahe gelegte Frage zu untersuchen, was denn in Wahrheit *δουλεύειν* sei. Wenn er 3, 10 dem Verhältnis zwischen Brüdern und 4, 7 der Freundschaft ganz dieselben Prädikate beilegt und sich so selbst wiederholt, so sieht man wiederum, dass es ihm nicht um Herausstellung des spezifischen Wesens einer Sache, sondern nur um das zu thun ist, was gerade dem Hörer gegenüber die erwünschte Wirkung thut. So ist es auch zu erklären, dass er sich 6, 26 ohne jede Einschränkung zu einem politischen Idealismus bekennt, zu dem es schlecht stimmt, was er 8,5 zu Eutheros sagt, oder dass er dem Kritobul gegenüber 6, 22 ohne weiteres den *καλοὶ κἀγαθοὶ* die Bereitwilligkeit, sich selbst zu beschränken, zuspricht, dagegen dem Aristipp gegenüber in Kap. 1 so lange als möglich an der Anschauung festhält, dass es zwischen *ἄρχειν* und *δουλεύειν* kein drittes gebe und der Vorzug des *ἄρχειν* eben in der Möglichkeit bestehe, die andern den eigenen Zwecken, die auf das *ἥδιον ζῆν* hinauskommen, dienstbar zu machen, während er andrerseits wieder dem Eutheros gegenüber 8, 4 f. sich in einem Sinn ausspricht, der den Unterschied zwischen Freiheit und Abhängigkeit so gut wie ganz aufhebt und ein *ἄρχειν* überhaupt für niemand anerkennt. Der Xenophontische Sokrates vertritt eben seinen Hörern oder Mitunterrednern gegenüber überhaupt keinen einheitlichen Standpunkt, zu dem er sie von der speziellen Frage, um die es sich gerade handelt, hinleiten wollte, sondern er passt seine Aufstellungen dem jeweiligen Bedürfnis, das durch den Zweck der einzelnen Unterredung und die Persönlichkeit des Mitunterredners bestimmt ist, einfach an, ohne Widersprüche mit sich selbst zu scheuen. Insofern halte ich auch an dem fest, was ich im Württ. Korr.-Bl. 1880, p. 14 ff., ausgeführt habe, dass, wenn Sokrates 6, 35 es als selbstverständlich voraussetzt, dass Kritobul betreffs des *κακῶς ποιεῖν τοὺς ἐχθροὺς* den gewöhnlichen griechischen Standpunkt einnehme, daraus für den Standpunkt des historischen Sokrates lediglich nichts folgt.

Zum gleichen Ergebnis, dass nämlich der Sokrates, den uns Xenophon hier zeichnet, keinerlei philosophische Ader verrät, führt auch ein Blick auf den sachlichen Inhalt unserer Gruppe. Der Wert der Freundschaft wird ausschliesslich in dem Nutzen gefunden, den sie für rein praktische Zwecke gewährt. Diesen Nutzen immer und immer wieder zu preisen, wird Sokrates nicht müde, und er ist ein um so erfolgreicherer Ratgeber, je mehr es sich um einen konkreten äusseren Vorteil handelt, zu dem er seinem Freund durch seinen Rat verhelfen will. Ja dieser Gesichtspunkt des praktischen Vorteils macht seinen Anspruch auf Alleinherrschaft

mit solcher Naivität geltend, dass 6, 27 der Abschnitt, der die Wahl von *καλοὶ κἀγαθοὶ* zu Freunden empfiehlt, mit der Bemerkung schliesst: *οἱ γὰρ πονηροὶ πολὺ πλειόνων εὐεργεσιῶν ἢ οἱ χρηστοὶ δέονται.* Nicht einmal das beglückende Gefühl, das die Freundschaft mit edlen gleichgesinnten Menschen als ihr unmittelbarer Lohn begleitet, kommt zu seinem Recht, und die geistige Förderung, die Freunde einander gewähren können und sollen, wird gar nicht erwähnt. Etwas höher steht in dieser Beziehung Sokrates in dem Gespräch mit Antiphon, sofern A 6, 14 wenigstens von einer gegenseitigen geistigen Förderung der Freunde die Rede ist; freilich beschränkt sie sich auf die gemeinsame Ausgrabung geistiger Schätze aus den Schriften der alten Weisen, darüber, dass der persönliche Verkehr zwischen Freunden selbst eine geistig befruchtende und erhebende Wirkung auf die Beteiligten ausüben kann und soll, schweigt sich der Xenophontische Sokrates aus. Von der Art, wie Sokrates das persönliche Moment in der Freundschaft auffasst, ist überhaupt nur einmal die Rede, 6, 28 ff., aber in sachlich durchaus nichtssagender Weise, an der nur der Versuch bemerkenswert ist, zu zeigen, wie Sokrates die Ironie handhabt, wenn man nämlich so harmlosen und nichtssagenden Spässen, wie sie 9, 30—32 und 34 gemacht werden, die Ehre anthun will, sie als Ironie zu bezeichnen. Sonst ist das persönliche Moment in der Freundschaft einfach wiederum ersetzt durch den Gesichtspunkt des Nutzens: Sokrates glaubt nicht, dass es Leute gebe, die *ἀνωφελεῖς ὄντες ὠφελίμους δύνανται φίλους ποιεῖσθαι* 6, 16, und für die Entscheidung der Frage, wen man sich zum Freund machen soll, weiss er keinen andern Rat 6, 5—7, als dass man prüfe, ob der, den man sich zum Freund machen will, sich seinen bisherigen Freunden gegenüber als nützlichen Freund bewährt hat. Einen Faktor, der nicht in kühl verstandesmässiger Ueberlegung aufgeht, lässt allerdings auch Sokrates beim Schliessen eines Freundschaftsbundes mitwirken, aber das ist bei ihm nicht die persönliche Neigung, nicht die Stimme des Gefühls, sondern die Antwort der Götter, die man darüber fragen soll, ob man einen Menschen, dessen Vergangenheit die nötigen Garantieen zu bieten scheint, nun wirklich zu seinem Freund machen solle 6, 8. Die religiöse Rücksicht, aber wieder ganz mit dem äusserlichsten Nützlichkeitsstandpunkt versetzt, ist es denn auch, die 2, 14 als letzter und stärkster Grund gegen die Undankbarkeit des Sohnes der Mutter gegenüber ins Feld geführt wird. Daneben versäumt Xenophon nicht, auch die Korrektheit der politischen Stellung des Sokrates ins richtige Licht zu stellen 2, 13, wie denn auch die schon oben erwähnte Stelle 6, 16 Sokrates als einen Mann erscheinen lässt, der an den öffentlichen Zuständen alles vortrefflich findet. Nach einem höheren sittlichen Standpunkt für die Beurteilung der in Kap. 2—10 zur Sprache kommenden Verhältnisse sucht man überhaupt in dem ganzen Abschnitt vergebens; die einzigen, aber freilich sehr wenig besagenden Ausnahmen bilden die Einleitung zum Gespräch mit Lamprokles Kap. 2, von dem sich Sokrates gleich zum Beginn zugestehen lässt, dass die Undankbarkeit ein Unrecht sei, ohne übrigens davon einen weiteren Gebrauch zu machen, und der Schluss des Gesprächs mit Kritobul, dem Sokrates 6, 39 als besten Weg empfiehlt, das, wofür man gelten will, auch wirklich zu sein. Dabei fällt noch die für den populären Charakter der Tugendlehre des Xenophontischen Sokrates bezeichnende Bemerkung ab, dass die Tugenden *μαθήσει καὶ μελέτῃ αὐξάνονται.* — Einen Zug bieten unsere Kapitel, in dem sich Sokrates über die populäre Anschauung erhebt, es ist die Würdigung jeder Art von ehrlicher Arbeit in Kap. 7 und 8.

2. Γ 1—14.

Das dritte Buch beginnt mit den Worten *ὅτι δὲ τοὺς ὀρεγομένους τῶν καλῶν ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοιντο ποιῶν ὠφέλει.* Richter pag. 89 findet diesen Uebergang so ungeschickt, dass er meint, die Worte können erst in einer Zeit geschrieben worden sein, wo Xenophon weder genau mehr wusste, was er kurz vorher geschrieben hatte, noch was er darauf zu schreiben im Begriff war. Aber eine derartige Kritik scheint mir in Widerspruch mit sich selbst zu kommen: gerade wenn Xenophon, wie Richter annimmt, die beiden Abschnitte erst nachträglich zusammenfügte und dabei das Bedürfnis empfand, zwischen beiden einen Uebergang herzustellen, so konnte er doch nicht auf gut Glück einen Begriff, der ihm gerade einfiel, aufgreifen und als Thema des kommenden Abschnitts bezeichnen, ohne auch nur zu wissen, ob der neue Abschnitt wirklich von diesem Thema handle, oder ob es nicht schon im letztvorangegangenen Abschnitt behandelt worden sei. In der That steht es nach meiner Ansicht mit dem Ausdruck *τὰ καλὰ* nicht so schlimm, wie Richter meint, nach dem dieser Ausdruck sich zur Ueberschrift für B 2—10 viel eher als für *Γ* 1 ff. eignen würde. In B 2—10 war von persönlichen, in *Γ* 1 ff. ist von beruflichen Verhältnissen die Rede. Hat also Sokrates in B 2—10 gezeigt, wie man mit Menschen, zu denen man in irgend einer näheren Beziehung steht, umgehen soll, so bezeichnet im Gegensatz dazu der Ausdruck *τὰ καλὰ* sächliche Werte, für deren Erlangung und richtige Behandlung die Menschen, mit denen man es dabei zu thun hat, nur als Mittel in Betracht kommen. Für die Kap. *Γ* 1—7, in denen es sich um politische Aemter und Ehren handelt, erscheint also *τὰ καλὰ* als nicht unpassende Ueberschrift.

Von *Γ* 8 meint Richter (p. 86), es müsse einst mit B 1, auf das ja in der That der Anfang von *Γ* 8 zurückweist, und also mit dem Abschnitt A 5—B 1 zusammen ein Ganzes gebildet haben. Aber die Gründe, die dafür angeführt werden, scheinen mir nichts zu beweisen: apomnemoneumatischen Charakter haben so gut wie diese Kapitel z. B. auch diejenigen, die in der überlieferten Gestalt der Memorabilien unmittelbar vor *Γ* 8 stehen; dass Sokrates herausgefordert wird, findet sich nicht nur *Γ* 8 und 9, sondern auch D 4, ist übrigens an sich kein Grund, die Kapitel, in denen es geschieht, als zu demselben Abschnitt gehörig zu betrachten; wenn endlich *πάλιν* und *πάλιν δὲ* als ein diesen Kapiteln eigentümlicher Uebergang bezeichnet wird, so ist zu sagen, dass *πάλιν* an sich mit dem Uebergang zu einem neuen Satz gar nichts zu thun hat, sondern einfach den Inhalt des Satzes, in dem es, gleichgültig an welcher Stelle, steht, als Wiederholung von etwas früher Geschehenem bezeichnet und daher naturgemäss an allen den Stellen gebraucht wird, wo von einer solchen Wiederholung zu berichten ist, also auch in den Memorabilien z. B. *πάλιν δὲ* sich nicht bloss in unseren Kapiteln, wie Richter meint, sondern auch D 2, 3 gebraucht findet. Umgekehrt: daraus, dass die sämtlichen Gespräche mit Antiphon in der überlieferten Gestalt der Memorabilien zusammengestellt sind, obgleich, wie wir gesehen haben, nur das erste mit dem Thema des Abschnitts, dem sie eingefügt sind, in Zusammenhang steht, kann man schliessen, dass Xenophon die Gespräche mit Aristipp, wenn sie in einer ersten Redaktion alle beisammen gestanden hätten, nicht nachträglich auseinander gerissen, sondern so gut wie die Gespräche mit Antiphon beisammen gelassen hätte. Uebrigens erklärt sich die Stellung, die *Γ* 8 in dem überlieferten Text hat, einfach genug aus einer Ideen-Assoziation, die Xenophon bestimmt hat, an die Gespräche über *τὰ καλὰ* die beiden Gespräche

mit Aristipp anzuschliessen, die *τὸ καλὸν* und dessen Identität mit *τὸ ἀγαθὸν* und *τὸ χρήσιμον* zum Gegenstand haben.

Mit *Γ* 8, 1—7 ist dann der Weg zu weiteren Sokratischen Definitionen eröffnet, von denen Xenophon berichtet: sie führen ihn aber nicht eigentlich von seinem ursprünglichen Thema ab, sondern dienen nur dazu, es zu erweitern, indem sie durch die Wendung aufs Praktische, die jeder Definition gegeben wird, den Sokrates gerade so, wie die Kap. 1—7, als den Meister der Lebensklugheit erscheinen lassen, von dem alle zu lernen haben. Diese praktische Tendenz der verschiedenen Definitionen lässt sich als thatsächlich vorhanden für die einzelnen Definitionen 8, 9 f., 9, 1—3; 9, 4; 9, 8; 9, 9; 9, 13 leicht erweisen; mit der letzten Definition 9, 14 f. erhält sie auch ihren formellen Ausdruck durch das Eingehen auf die verschiedenen *ἐπιτηδεύματα*, d. h. Berufsarten, die alle, wenn sie recht betrieben werden, *εὐπραξία* und *χρήσιμόν τι*, also nach 8, 4—7 auch *καλόν τι* sind. Die zwei folgenden Kapitel zeigen dann wieder an Beispielen, wie sehr Sokrates sogar betreffs solcher *ἐπιτηδεύματα*, die ihm persönlich durchaus fern lagen, betreffs verschiedener *τέχναι* und *ἐργασίαι*, denen, die sich speziell auf sie verstehen sollen und wollen, an wahrer Sachkenntnis und sachverständigem Urteil überlegen ist. Kapitel 12 schliesst den Abschnitt mit einem Gegenstand ab, der nach griechischer Anschauung vor allem unter *τὰ καλὰ* zu rechnen war: es handelt von der richtigen Pflege des Körpers, durch die dieser zu höchster Schönheit und Leistungsfähigkeit gebracht wird. Die Kapitel 13 und 14 endlich bilden einen Anhang, der an dem Beispiel einiger Sokratischer *ἀποφθέγματα* zeigt, dass Sokrates auch für alle möglichen konkreten Aufgaben und Situationen, vor die sich der Mensch einmal im Leben gestellt sehen kann, das treffendste Wort und den besten Rat bereit hat. Der gemeinsame Inhalt der verschiedenen Kapitel des dritten Buchs ist somit das Bild des Sokrates als des erfolgreichen Lehrers der *εὐπραξία*, durch welche auf allen Gebieten des praktischen Handelns, namentlich der verschiedenen beruflichen Thätigkeiten, die von dem Handelnden verfolgten Ziele erreicht werden; diese Ziele sind das, was Xenophon als *τὰ καλὰ* bezeichnet, ein Ausdruck, den wir durch „Wert" oder „das Wertvolle" wiedergeben müssen; und die in Kap. 8 gegebene Gleichung von *τὸ καλὸν* mit *τὸ ἀγαθὸν* und *τὸ χρήσιμον* bildet das Band zwischen den ersten sieben und den folgenden Kapiteln des Buchs.

Sehen wir uns dieses Bild des Sokrates näher an, so erscheint er in den Kap. 1—7 als ein Mann, der mit ebensoviel Loyalität als überlegenem Sachverständnis diejenigen, die zu einer öffentlichen Wirksamkeit berufen waren oder sich berufen glaubten, zur richtigen, für sie und den Staat nützlichen Erfüllung ihrer Pflichten gegen den Staat anzuleiten verstand. Er versteht sich besser auf die Feldherrnkunst als deren professioneller Lehrer, Kap. 1, er klärt den vom Volk gewählten Hipparchen über die mit diesem Amt verbundenen Aufgaben auf, Kap. 3, er belehrt einen gewählten Feldherrn und einen erfahrenen Kriegsmann, der aber bei der Strategenwahl durchgefallen ist, über das Wesen der Feldherrnkunst Kap. 2 und 4, er giebt dem jüngeren Perikles sachverständige Ratschläge, wie er es als Feldherr angreifen müsse, um den Athenern die militärische Ueberlegenheit über die Böotier wiederzugeben, Kap. 5, er hält einem Jüngling, der von politischem Ehrgeiz erfüllt ist, eine Vorlesung darüber, was alles der Staatsmann wissen und verstehen muss, Kap. 6, und er stellt einem Mann, der das Zeug dazu hätte, sich um den Staat Verdienste zu erwerben, der sich aber durch eine in

angeborener Schüchternheit begründete Abneigung vom öffentlichen Auftreten abhalten lässt, nachdrücklich vor, was alles seine Pflicht ist, Kap. 7. Dabei ist Sokrates persönlich der liebenswürdige Mann, der seinen Mitunterrednern Angenehmes zu sagen weiss 5, 22 und sich speziell der Ironie nur zu diesem Zweck, vgl. 1, 4, oder zu harmlosen Spässen, vgl. 3, 6 und 10 f.; 6, 12, bedient, höchstens einmal etwas, was er von seinem Mitunterredner verlangt, als schon bei ihm vorhanden voraussetzt, vgl. 5, 24 und Kap. 6; und hinsichtlich seines politischen Standpunkts zeigt er eine Gesinnungstüchtigkeit, die ganz nach dem Herzen des Durchschnittsatheners sein musste: er ist nicht etwa bloss ein den Gesetzen gehorsamer, für das Wohl des Staates besorgter Mann, als den ihn der ganze Abschnitt gleichmässig erscheinen lässt, er ist auch, wo irgend sich die Gelegenheit giebt, voll Lobs für die Verfassung und die Einrichtungen des athenischen Staats, vgl. 3, 11 und 5, 20, vor allem aber für das athenische Volk selbst, dem er gern etwas Angenehmes sagt, und dessen guten Eigenschaften er alle Gerechtigkeit widerfahren lässt, vgl. 3, 12; 1, 4; 5, 14 und 18, dessen Verteidigung gegen den Tadel einzelner Handlungen (Kap. 4) und gegen Angriffe auf seinen Charakter (Kap. 5) er mit Eifer führt.

Aber gegen das Bild, das hier von Sokrates entworfen wird, erheben sich aus der eigenen Darstellung des Xenophon gewichtige Bedenken. Schon das Thatsächliche, das Xenophon berichtet, ist nicht frei von Anstössen. Zwar wenn Richter (p. 129 ff.) glaubt, die Situation, die in Kap. 5 vorausgesetzt ist, passe nur in die Zeit nach der Schlacht bei Leuktra, so scheint mir diese Behauptung vollständig ausgeschlossen dadurch, dass die Spartaner schlechtweg als *οἱ νῦν πρωτεύοντες* bezeichnet werden, vgl. § 14 f. Es wäre in der That mehr als seltsam, wenn diese in einer Zeit, wo in ihr Gebiet Einfälle von den Thebanern wirklich gemacht wurden, den Athenern, die doch nur einen möglichen Einfall der Thebaner befürchteten, als Vorbild hingestellt würden. Die von Xenophon vorausgesetzte Situation kann vielmehr nur entweder die Zeit unmittelbar nach dem Frieden des Nikias sein, wo die Thebaner sich nur zu einem Waffenstillstand mit zehntägiger Kündigungsfrist verstanden hatten und zunächst noch im Besitz des festen Panakton waren, also jederzeit in Attika einfallen konnten, vgl. Thuk. V, 17; 26; 35, oder auch die Zeit zwischen der Schlacht bei Delion und dem Frieden des Nikias, wo die Lakedämonier bekanntlich, um das Leben der auf Sphakteria gefangenen Spartiaten nicht zu gefährden, sich aller Einfälle in Attika enthielten, so dass man damals allerdings an einen Einfall denken konnte, den die Thebaner allein für sich in Attika machen würden, wie Xenophon *Γ* 6, 4 sagt. Auf diese Zeit passt auch die Angabe, dass die Disziplin des athenischen Landheeres erschüttert gewesen sei 6, 19, wie eben Delion und die Vorgänge bei Amphipolis zeigen, nicht aber passt sie auf die Zeiten des Chabrias und Iphikrates. Auch die Ankündigung eines ausserordentlichen Unglücks, das Athen treffen würde, wenn nicht eine gründliche Wandlung zum Bessern eintrete, 6, 17, macht es wahrscheinlich, das Xenophon das Gespräch sich als in der Zeit vor der sicilischen Expedition gehalten dachte. Dagegen sieht das, was Sokrates § 26 über Mysier und Pisidier zu erzählen weiss, und was er daraus § 27 für die Verwendung Leichtbewaffneter an der böotischen Grenze folgert, ganz so aus, als ob ihm hier Xenophon eine Antizipation dessen in den Mund gelegt hätte, was Xenophon selbst in Asien und aus dem korinthischen Krieg gelernt hatte: die Vorschläge, die Sokrates dem Perikles macht, sind nichts anderes als die Verwertung der dort gesammelten Erfahrungen. Sodann ist der Glaukon, den Xenophon 6, 1 f. zeichnet, eine unmögliche Figur: nach § 1 fin.

und 2 in. muss man glauben, Glaukon habe, noch ehe er 20 Jahre alt war, also noch ehe er Sitz und Stimme in der Volksversammlung hatte, schon allen Ernstes eine politische Rolle zu spielen versucht, von der ihn abzubringen in seinem und seiner Angehörigen Interesse lag. In Wirklichkeit ist diese Zeichnung des Glaukon wohl so zu erklären, dass Xenophon einerseits auch an einem Beispiel zeigen wollte, wie Sokrates eitlen Dünkel mit seinem Spott zu treffen wusste, dass er aber andrerseits bemüht war, bei allen Lesern den Eindruck zu erwecken, dass dem, den Sokrates verspottete, damit nur ganz recht geschehen sei. Ueber diesem Bestreben vergass er, dass die politischen Luftschlösser, die ein noch nicht Zwanzigjähriger baut, überhaupt nicht ernst zu nehmen sind.

Was Sokrates selbst betrifft, so stechen von dem fachmännischen Verständnis militärischer Dinge, das er in Kap. 5 bekundet, die Belehrungen, die er in den andern Kapiteln giebt, sehr ab. Recht behält er zwar immer, aber das wird ihm sehr leicht gemacht, weil die Mitunterredner entweder ganz auf Widerspruch verzichten oder, wenn sie ihn erheben, ihn doch gerade da nicht festhalten, wo sie von ihrem eigenen wie vom Standpunkt des objektiven Beurteilers aus allen Grund dazu hätten. Denn das ist das eigentümliche: während Sokrates seinerseits an Stelle von Definitionen nur vage Allgemeinheiten wie 2, 3 f. oder unklar gehäufte Aufzählungen wie 1, 6 und da, wo er ins Detail geht, blosse Trivialitäten wie in 3, 1—7 und in Kap. 6 giebt, während er mit hinkenden Vergleichen wie 4, 7 ff. operiert und eine Frage dadurch zu beantworten meint, dass er eine andere, ganz gleich geartete, an ihre Stelle setzt wie 1, 9 f., erheben seine Mitunterredner, der Hipparch 3, 11, Nikomachides 4, 4, Charmides 7, 4 ganz triftige Einwendungen, die auf den Punkt, auf den es jedesmal ankommt, aufmerksam machen; und jedesmal ist es Sokrates, der, sei es mit einer scherzhaften Wendung, wie 3, 11, oder mit einer lehrhaften, aber nichtssagenden Auseinandersetzung und schiefen Vergleichung, wie 4, 6 ff. und 7, 4—6, sich um die Einwände herumdrückt und damit zeigt, dass er eben das, worauf es ankommt, verkennt, und jedesmal lässt sich der Mitunterredner von Sokrates ohne weiteres bekehren, wenigstens so weit, dass er den Widerspruch aufgiebt.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass wir für den Philosophen Sokrates von unserem Abschnitt nicht viel erwarten dürfen: einmal lobt er zwar das *διαλέγεσθαι* mit grossem Nachdruck 3, 11, aber er selbst macht davon einen seltsamen Gebrauch; ist doch, abgesehen von dem eben Angeführten, das Verfahren, das ihm 2, 4 zugeschrieben wird, gerade das Gegenteil einer richtigen Definition, nämlich die Ersetzung des zu definierenden Begriffs durch einen viel allgemeineren. Er empfiehlt immer und immer wieder das *ἐπίστασθαι* und *εἰδέναι ἃ δεῖ ποιεῖν* als das, worauf es ankommt, vgl. 1, 4; 3, 9; 6, 18, und 7, 9 fordert er seinen Freund auf, durch Selbsterkenntnis sich von der grossen Masse zu unterscheiden. Allein sieht man näher zu, so ist jenes *ἐπίστασθαι* und *εἰδέναι* nichts weniger als wissenschaftliche Erkenntnis, wird es ja doch jedem guten Citherspieler oder Steuermann, kurz jedem, der sich auf seinen Beruf versteht, ohne alle Einschränkung zugeschrieben, und die Selbsterkenntnis, die dem Charmides Kap. 7 empfohlen wird, beschränkt sich auf eine Kenntnis, bezw. Anerkennung der Thatsache, dass er Eigenschaften hat, durch die er dem Staat nützlich werden könnte, wenn er sich entschliessen wollte, sie anzuwenden. Allerdings kann man gerade in diesem Zusammenhang Spuren davon finden, dass dem Xenophon etwas von einem eigentümlichen philosophischen Standpunkt des Sokrates bekannt war: 7, 5 meint nämlich Sokrates, des Charmides unüberwindliche Abneigung

gegen das öffentliche Auftreten, die auf einer angeborenen Schüchternheit und Aengstlichkeit beruht, durch blosse Belehrung überwinden zu können. Es ist derselbe Intellektualismus, der dem Hipparchen 3, 10 keinen bessern Rat zu geben weiss, als den, er solle seine Untergebenen durch Belehrung davon überzeugen, dass es für sie das beste sei, ihm zu gehorchen, oder der 4, 11 meint, der *οἰκονόμος* werde ein besonders guter Feldherr sein, weil er wisse, dass nichts so vorteilhaft sei, als den Feind im Kampf zu besiegen. Aber die Anwendung, die der Xenophontische Sokrates von diesem Intellektualismus macht, beschränkt sich, wie man sieht, auf das Aussprechen von Gemeinplätzen, die ebenso wahr wie für das Verständnis der gerade vorliegenden Frage unfruchtbar sind.

Aehnlich fehlt es auch nicht an Andeutungen, die, im Widerspruch mit der oben skizzierten politischen Stellung des Xenophontischen Sokrates, auf einen Gegensatz zu der athenischen Demokratie hinweisen; aber gerade sie sind bezeichnend für die Tendenz des Xenophon, diesen Gegensatz zu verwischen. Dass Sokrates nicht die Wahl, sondern die Befähigung für ein Amt als dasjenige betrachtete, was über die Besetzung des Amtes entscheiden sollte, spricht er auch bei Xenophon aus 1, 4, aber nur beiläufig, als Begründung eines Kompliments, das er seinem Mitunterredner macht, ohne jede polemische Spitze gegen die athenische Demokratie. Eine für das athenische Volk noch freundlichere Wendung giebt er der Sache 5, 21, wo der Uebelstand, dass in Athen Leute ohne kriegerische Erfahrung Feldherrn werden, nicht als Fehler der Wähler, sondern nur derer, die sich wählen lassen, bezeichnet wird. Aehnlich wird 7, 6 eine indirekte Kritik gegen die athenische Volksversammlung ausgesprochen, aber sofort wieder in demokratischem Sinn gut gemacht durch die Bemerkung 7, 8, dass es den *πρωτεύοντες* ebenso gut wie der Masse des Volkes passiere, diejenigen zu verlachen, die die Wahrheit sagen. Einmal (5, 18) weist Sokrates auch auf die Spartaner als Vorbild hin, übrigens ohne dass er selbst sie nur mit Namen nennen würde, und auch hier wird der lobende Hinweis auf Sparta im Munde des Sokrates sofort zu einem Kompliment für die Athener.

Die Kapitel 8 und 9 sind die einzigen in den drei ersten Büchern der Memorabilien, in denen man einen Versuch, den philosophischen Standpunkt des Sokrates zu zeichnen, finden kann. Das Zauberwort dieses Standpunkts ist das *πρὸς τί*, mittelst dessen Sokrates in den Gesprächen mit Aristipp 8, 1—7, weit entfernt, auf Aristipps Frage ehrlich einzugehen, wie 8, 1 gerühmt wird, vielmehr sich der von diesem gestellten Frage entzieht, um die Begriffe „gut", „schön" und „nützlich" einander einfach gleich zu stellen und so den Inhalt der Sittlichkeit grundsätzlich in den Relationsbegriff der äusseren Zweckmässigkeit aufzuheben. Dies geht soweit, dass das *καλὸν κἀγαθὸν* ganz in demselben Sinn von der *ἀρετή* wie von den beliebigen Gebrauchsgegenständen des täglichen Lebens ausgesagt wird 8, 5 ff. So werden denn auch bezeichnenderweise als Beispiel dafür, wie gut sich Sokrates auf das *καλὸν* verstanden habe, seine praktischen Vorschläge für den Bau von Häusern und Tempeln angeführt 8, 8—10. Wenn so Sokrates weder den Versuch macht noch das Bedürfniss empfindet, das spezifische Wesen der Sittlichkeit nach seinem Inhalt näher zu bestimmen, so steht es mit der formellen Definition der Tugend nicht besser. Es wird nämlich zwar (trotz der gegenteiligen Behauptung, die Xenophon 9, 4 aufstellt) 9,5 eine solche Definition gegeben durch Gleichstellung von *ἀρετή* und *σοφία* und begründet durch die Zurückführung aller *ἀρεταί* auf *τὰ καλὰ κἀγαθά*, deren Kenntnis unentbehrlich, aber auch genügend sei, um sie zu verwirklichen. Aber die

Anwendung, die von dieser Definition gemacht wird, ist eine unvollständige und inkonsequente. Bezeichnend ist hiefür schon, dass der Abschnitt, der *ἀρετή* und *σοφία* identifiziert, zwischen Abschnitte, die von einzelnen sittlichen Verhältnissen handeln, eingeschoben wird, dass also von vornherein darauf verzichtet ist, letztere unter dem einheitlichen Gesichtspunkt, den jene Gleichstellung bieten würde, zu betrachten. So wird denn von der Tapferkeit, ganz der populären Anschauung entsprechend, 9, 1, f. gelehrt, dass für sie natürliche Anlage und die Ausbildung dieser Anlage nicht bloss durch Lernen, sondern auch durch Uebung nötig sei (wozu § 2 eine seltsame Begründung giebt, da sie mit der Tapferkeit als solcher lediglich nichts zu thun hat); und diese Notwendigkeit der Uebung wird § 3 auf alles, worin man sich auszeichnen will, also vor allem auf die *ἀρεταί* ausgedehnt. Besonders auffallend ist aber, dass die Konsequenz der Gleichstellung von Tugend und Wissen gerade für die Frage, die zu dieser Definition Anlass gegeben hat, nicht gezogen wird: es ist die Frage (§ 4), ob Sokrates diejenigen, welche zwar wissen, was zu thun sei, aber das Gegenteil thun, für weise halte; Sokrates müsste von seinem Standpunkt aus sagen, dass es solche überhaupt nicht gebe, oder dass sie *μαινόμενοι* seien; er kommt nun zwar dieser Folgerung für die erste Seite der Alternative in § 5, für die zweite in § 6 nahe, aber mit klaren ausdrücklichen Worten zieht er sie nirgends, und betreffs der *μανία* erfahren wir deshalb § 6 f. nur, wofür sie Sokrates nicht hielt. Mit der weiteren Anwendung, die von dem Begriff des Wissens gemacht wird (§ 10 bis 15), fällt Sokrates ohnedies wieder vollständig in die für die Kap. 1—7 nachgewiesene Gleichstellung des Wissens mit dem praktischen Können, das durch Lernen und Uebung erworben wird, zurück. Endlich liefert unser Abschnitt noch ein besonders schlagendes Beispiel dafür, wie leicht es der Xenophontische Sokrates damit nimmt, sich selbst zu widersprechen: während § 14 ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Sokrates zwischen *εὐπραξία* und *εὐτυχία* scharf unterschied, gebraucht derselbe Sokrates § 8 in seiner Definition des *φιλόνος* den Ausdruck *εὐπραξίαι* in einem Sinn, der sich mit *εὐτυχία* deckt, mindestens sie als wesentlichsten Bestandteil einschliesst. [1])

In Kap. 10 zeigt Sokrates den Vertretern verschiedener *ἐργασίαι*, worin das Geheimnis ihres Erfolges besteht: den Maler belehrt er § 1—5, dass in Haltung, Gesichtsausdruck und Blick sich das Innere des Menschen spiegelt, den Bildhauer § 6—8, dass die verschiedenen Körperstellungen ihm ein Mittel bieten, seine Gestalten lebensvoll zu machen, und den Waffenschmied § 9—15, dass der beste Panzer derjenige ist, der seinen Träger am wenigsten behindert. Xenophon stellt die Sache so dar, wie wenn Sokrates diesen Leuten damit etwas ganz Neues gesagt hätte, und das muss er wohl, wenn er seinen Satz, dass Sokrates *ὠφέλει τοὺς συνόντας*, auch auf die *τεχνῖται* anwenden will, wie er 10, 1 thut. In Wirklichkeit ist es nicht denkbar, dass in dem Athen des Perikles Meister ihrer Kunst auf solche Dinge erst von Sokrates hätten aufmerksam gemacht werden müssen. Vielmehr ist die Sache so zu erklären, dass Xenophon derartige Gespräche des Sokrates, die in Wirklichkeit einen andern Zweck und einen andern Verlauf gehabt haben müssen, nicht anders als mit Hilfe jenes dehnbaren, aber genau besehen auch höchst nichtssagenden Gesichtspunktes sich zurecht zu legen und in

---

[1]) So zeigt sich auch hier wieder, dass die Abschnitte, die Krohn als Xenophontisch gelten lässt, von den übrigen Teilen der Memorabilien sich qualitativ nicht unterscheiden.

Zusammenhang mit seinen sonstigen Mitteilungen über Sokrates zu bringen wusste, dass er demnach den Gesprächen eine Fassung gegeben hat, in der sie formell allerdings jenem Gesichtspunkt entsprechen.

Dies wird bestätigt durch einen Blick auf das Ges räch mit Theodote Kap. 11. Nicht nur ist hier schlechterdings nicht abzusehen, was für einen Grund Sokrates gehabt haben sollte, auch hier einen nützlichen Unterricht geben zu wollen, sondern es ist auch völlig undenkbar, dass das Gespräch wirklich den von Xenophon berichteten Verlauf und Inhalt gehabt haben sollte: eine Hetäre, die in dem Athen des Alkibiades eine Rolle spielte, soll von so rührender Harmlosigkeit gewesen sein, dass sie sich erst von Sokrates sagen lassen muss, dass sie von sich aus etwas, und was sie thun könne, um Liebhaber an sich zu ziehen und zu fesseln. Ironie, an die zu denken ja nahe läge, kann man in dem stereotypen „das wusst' ich nicht" der Theodote und in der naiven Neugierde, womit sie fragt, wie denn die von Sokrates angewandten Vergleiche auf sie passen, schlechterdings nicht finden und hat jedenfalls der Xenophontische Sokrates nicht darin gefunden, der zwar die Gelegenheit, sich als Kenner der Hasenjagd und als gutmütigen Spassmacher zu zeigen, benützt, auch sehr am unrechten Platz nachholt, was er in den Gesprächen über *φιλία* versäumt hat, nämlich sich als Erotiker vorzustellen, im übrigen aber durch den trocken lehrhaften Ton seiner Ausführungen beweist, dass es ihm mit der Belehrung der Theodote ebenso ernst ist, wie vorher mit der des Malers, des Bildhauers und des Waffenschmieds. Auf den Gedanken, eine derartige Geschichte zu bringen, wäre ein späterer Interpolator überhaupt nicht gekommmen, aber ebenso wenig Xenophon, wenn nicht etwas Thatsächliches vorgelegen hätte, das er nun wohl oder übel in seine Erinnerungen aufnehmen zu müssen glaubte, weil es seinerzeit viel von sich reden gemacht haben mochte. So ist die Thatsache, dass, und die Art, wie Xenophon das Gespräch mit Theodote berichtet, ein schlagender Beweis ebenso sehr dafür, dass er jedenfalls in einem Teil seiner *ἀπομνημονεύματα* sich an wirkliche Vorgänge aus dem Leben des Sokrates gehalten hat, wie dafür, dass er oft unfähig war, die Bedeutung, die diese Vorgänge in Wahrheit für Sokrates hatten, zu verstehen, und dass er dann keinen Anstand nahm, sie, so gut oder schlecht es ging, umzudeuten oder umzugestalten.

Den Abschluss des Abschnitts, der von *τὰ καλὰ κἀγαθὰ* handelt, bildet passend ein Gespräch über die durch richtige Pflege und Uebung zu erzielende *εὐεξία τοῦ σώματος*, wie es Kap. 12 bringt. Die bezeichnenden Züge, die wir namentlich in den Kap. 1—7 gefunden haben, fehlen auch hier nicht: das Gespräch mit Epigenes ist für Sokrates nur der Anlass, seine Gedanken in fortlaufender Rede zu entwickeln, wobei er von § 4 an um so mehr rednerischen Eifer entwickelt, je mehr das, was er zu sagen hat, auf blosse Selbstverständlichkeiten hinausläuft. Der Einfluss, den das körperliche Befinden auf die geistige Thätigkeit ausübt, wird § 6 in einer Weise betont, die, sachlich nicht unrichtig, doch, zusammengehalten mit D 2, 32, wiederum zeigt, dass dem Xenophontischen Sokrates für die Behandlung der einzelnen Fragen nicht eine einheitliche Grundanschauung, sondern ausschliesslich der unmittelbare Zweck des jeweiligen Gesprächs massgebend ist. Der politische Standpunkt des Sokrates ist wieder so korrekt als möglich: er spricht als Patriot, der seinem Vaterlande nützen will und nützt, § 1—4, und die etwaige Kritik, zu der ihn eben sein Patriotismus veranlasst, § 5 in. nur zart andeutet. Für das Gespräch ist, wie in Kap. 5, eine bestimmte Situation der äusseren Politik

vorausgesetzt, und zwar kann der Kampf, dem die Athener nach § 1 entgegengehen, wohl auf nichts anderes als auf die sicilische Expedition bezogen werden; dafür spricht namentlich die § 2 dem Sokrates in den Mund gelegte Schilderung dessen, was der bevorstehende Feldzug den Athenern bringen kann; denn in Wahrheit wird hier nichts anderes geschildert als all die Not, in welche jene Expedition die athenischen Teilnehmer wirklich gebracht hat, und zwar mit Details, deren Erwähnung in einer wirklichen Vorhersagung sehr unwahrscheinlich ist.

Die Kap. 13 und 14, die, wie oben ausgeführt, als Anhang sich gerade an unsern Abschnitt natürlich anfügen, bieten weder für die Würdigung der schriftstellerischen Art des Verfassers der Memorabilien, noch für das Bild des Sokrates, das wir aus diesem gewinnen können, etwas Wesentliches, ausser dass die Stelle 14, 1—4, worauf Diehls (philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet, p. 258) aufmerksam macht, auf einen regelmässigen geselligen Verkehr zwischen Sokrates und den *οἰνόπται* hinweist. Bei Xenophon freilich, der von vorn herein ja es gar nicht gelten lassen will, dass Sokrates Lehrer gewesen sei, und eben deshalb mit Vorliebe den doppeltdeutigen Ausdruck *οἱ συνόντες* gebraucht, dient die Erwähnung jenes Punktes nur dem Zweck, zu zeigen, wie gut es Sokrates verstanden habe, in der Gesellschaft zur Mässigkeit in kulinarischen Genüssen, anzuleiten.

IV D, 1—8.

1. D in seinem Verhältnis zu A—Γ (D 1 und 8).

Das vierte Buch schliesst sich formell eng an die bisherigen Abschnitte an. Der Satz 1, 1: *οὐδὲν ὀφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν ὁτουοῦν καὶ ἐν ὁποιῳοῦν πράγματι* ist nichts anderes als eine nachträgliche Inhaltsangabe zu den vorhergehenden Büchern, die den Sokrates im Umgang mit beliebigen Menschen und im Gespräch über alle möglichen Fragen des religiösen, des politischen und des Privatlebens schildern. Ueberall wird er ja als ein Mann gezeichnet, der mit überlegener praktischer Einsicht die Menschen durch den Hinweis auf die Folgen einer bestimmten Handlungsweise zu einem richtigen, d. h. einem Verhalten anleitet, das geeignet ist, ihnen selbst, und soweit es sich nicht um rein Persönliches handelt, auch weiteren Kreisen, bezw. dem Staat zu nützen. Ueber diesen Nützlichkeitsstandpunkt erhebt sich die Beurteilung und Begründung nirgends (ausser in B 2, 1, wo zur Einleitung die Undankbarkeit als Unrecht schlechtweg verurteilt wird, aber nicht, ohne dass im weiteren Verlauf der Nützlichkeitsstandpunkt sofort wieder in seine beherrschende Stellung eingesetzt würde, vgl. 2, 13); und er wird bis zu der äussersten Konsequenz durchgeführt, dass alles gut und alles schlecht ist, je nach der Beziehung, in die es gesetzt wird Γ 8, 7. Damit ist gegeben, das jedes Verhältnis ausschliesslich nach den beschränkten Zwecken, denen es in seinem Teil dienen soll oder kann, beurteilt wird, ohne Rücksicht darauf, ob die Zwecke in einem Fall mit denen in andern übereinstimmen oder nicht, mit andern Worten ohne Rücksicht auf die Möglichkeit, das menschliche Leben als ein einheitliches Ganzes verschiedener, sich gegenseitig bedingender und ergänzender, von demselben Grundgedanken zusammengehaltener und geleiteter Zwecke zu begreifen. In letzter Linie liegt dies an dem Mangel jedes

Verständnisses dafür, dass die Menschheit sich aus Persönlichkeiten zusammensetzt, denen einerseits die Grundzüge der geistig-sittlichen Anlage gemeinsam sind, und die andrerseits auf Grund eben dieser Anlage und innerhalb der dadurch gezogenen Schranken das Recht auf die Entwicklung und Bethätigung einer selbständigen Individualität haben. Deshalb glaubt Sokrates, an alle Menschen die gleichen Forderungen stellen zu können, die darauf hinauslaufen, dass jeder in jedem Fall das thun soll, was für diesen Fall als das nützlichste nachgewiesen wird, gleichgültig, ob die Forderung der Persönlichkeit des betreffenden angemessen ist oder nicht Deshalb wird namentlich auch die Religion zu einem blossen Mittel, das so wertvolle Wohlwollen der Gottheit zu erwerben, herabgesetzt; so findet denn auch eine Hereinziehung anderer als unmittelbar auf das praktische Verhalten bezüglicher Gesichtspunkte in die Gespräche über Religion nur so weit statt, als es unbedingt nötig ist, um den Glauben an eine Fürsorge der Götter für die Menschen einleuchtend zu machen, wobei die Anleihe, die hiefür bei der theoretischen Philosophie gemacht wird, inhaltlich und formell nicht über das hinausgeht, was dem Wissen und Verständnis jedes denkenden Laien geläufig sein konnte.

Dieser Nützlichkeitsstandpunkt ist auch massgebend für die Art, wie Sokrates seine eigenen Ansichten darlegt: was er sagt, ist immer ausschliesslich auf den jeweiligen Mitunterredner berechnet. Schon deshalb kann ebenso wenig, wie von einem philosophischen Gehalt, von einer philosophischen Methode bei diesem Sokrates die Rede sein. In den Fällen, wo von vornherein auf die dialogische Form verzichtet ist, wird einfach mitgeteilt, welche Ansichten Sokrates über bestimmte Fragen geäussert habe, allenfalls unter Dreingabe irgend eines Grundes; zu einer wissenschaftlichen Entwicklung ist nirgends ein Anlauf genommen. Was die „Gespräche" betrifft, so endigen die meisten in breiten Monologen des Sokrates, die den Mangel eines geordneten Beweisverfahrens durch rhetorische Wendungen ersetzen; und wo die dialogische Form festgehalten ist, dient sie doch in den meisten Fällen nur dazu, gerade für die Punkte, die strittig sein könnten, von vornherein das Einverständnis des Mitunterredners mit den Voraussetzungen des Sokrates festzustellen; und wo das nicht ausreicht, bezw. wo der andere Widerspruch versucht, sind Analogieschlüsse das einzige, aber auch nie versagende Mittel, dessen sich Sokrates zur Widerlegung bedient. Gelegenheit, sich mit einem ernsthaften Gegner zu messen oder Ansprüche auf wissenschaftliche Autorität, die gemacht werden, in ihrer Haltlosigkeit nachzuweisen, seine Mitunterredner zu der für sie demütigenden Einsicht, dass sie sich geirrt haben, zu zwingen, hat Sokrates eigentlich überhaupt nicht; und wo eine Widerlegung stattfindet, geschieht es in einer Weise, die dem Gegner jede Beschämung erspart, indem das Gespräch an dem kritischen Punkt jedesmal in eine mehr oder weniger wortreiche, aber immer wohlwollende paränetische Belehrung ausmündet. In dem einzigen Fall, wo das letztere nicht zutrifft, Γ 8 begnügt sich Sokrates wenigstens mit der einfachen Abweisung des gegnerischen Angriffs. So beschränkt sich denn auch das, was man etwa von Ironie finden könnte, auf einige harmlose Spässe und einige nicht ganz ernst gemeinte Lobsprüche, die aber schlimmstenfalls doch nur darauf berechnet sind, eine Ermahnung in eine liebenswürdige Form einzukleiden. Wirkliche Ironie wird nur dem Glaukon gegenüber Γ 6 angewendet, aber das ist, wie schon bemerkt, nicht die Schuld des Sokrates, sondern des Glaukon; denn einem jungen Mann gegenüber, der sich zu einer leitenden Rolle im Staat berufen glaubt, ohne je über irgend eine Aufgabe des Staatsmanns nachgedacht zu haben, muss allerdings jede Frage über

politische Dinge von selbst zur Ironie werden. Bei der vollendeten Harmlosigkeit dieses Sokrates würde uns wirklich etwas fehlen, wenn nicht auch sein politischer Standpunkt ein völlig einwandfreier wäre, wie er es in der That ist; und man kann nur sagen: so wenig es zu verwundern wäre, wenn die Athener diesen Sokrates langweilig gefunden hätten, so unbegreiflich ist es, wie sie an ihm irgend etwas gefunden haben sollen, was zu einem peinlichen Prozess Anlass geben oder für einen solchen Stimmung machen konnte.

In der Zeichnung des Sokrates unterscheidet sich nun, wie wir sehen werden, das vierte Buch von den drei ersten nicht wesentlich, wohl aber in der Aufgabe, die ihm hier zugewiesen wird. In den drei ersten Büchern unterhält sich Sokrates mit beliebigen Leuten, wie ihn der Zufall mit ihnen zusammenführt, über beliebige Fragen, die Xenophon, so gut es ging, zu einigen grösseren Gruppen zusammengefasst hat. Man kann bei diesen Gesprächen höchstens von einer erzieherischen Wirkung sprechen, die sie unter günstigen Umständen im einen oder andern Fall gehabt haben können, aber nicht von einer erzieherischen Wirksamkeit, die Sokrates dabei ausgeübt hätte; denn so ziemlich jedes Gespräch richtet sich wieder an eine andere Adresse, und nur stillschweigend ist von Xenophon ein kleinerer oder grösserer Kreis ständiger Zuhörer vorausgesetzt. Im vierten Buch ist auf einmal von einer erzieherischen Wirksamkeit die Rede, die Sokrates in systematischer Weise ausübte, und von pädagogischen Grundsätzen, nach denen er dabei verfuhr, indem er diejenigen, bei denen sich eine *παίδευσις* voraussichtlich verlohnte, aussuchte und nun in einer ihrer Eigenart entsprechenden Weise auf sie einwirkte, vgl. 1, 2 f. und 5; 2, 1. Und in den folgenden Kapiteln (2, 3, 5, 6) wird nun ein philosophischer Erziehungskurs des Sokrates geschildert, zu dem Kap. 4 inhaltlich eine Ergänzung bildet.

Diese Eigenart der dem Sokrates in D zugeschriebenen Thätigkeit stimmt nicht zu den in A wiederholt mit Nachdruck gegebenen Erklärungen, dass Sokrates kein Lehrer gewesen sei und keiner habe sein wollen; dabei hütet sich aber Xenophon in D wohl, mit jenen Erklärungen von A in einen direkten formellen Widerspruch zu kommen. Sodann ist zu beachten, dass Xenophon in D kein Thema behandelt, das nicht schon in den drei ersten Büchern zur Sprache gekommen wäre. Das wäre nun zwar an sich wohl begreiflich, sofern, wenn Sokrates als Erzieher geschildert werden sollte, es nahe lag, zu zeigen, dass derselbe günstige Einfluss, den er auf seine weitere Umgebung gelegentlich ausübte, in ganz besonderem Mass seinen Schülern zu gut kam; aber kaum glaublich ist es, dass Xenophon Sokratische Erörterungen über verschiedene Begriffe der Ethik, und zwar ohne Anknüpfung an bestimmte Gespräche, schon im dritten Buch, mit dessen übrigem Inhalt sie nur in einem loseren Zusammenhang stehen, mitgeteilt hätte, vgl. Kap. 9, wenn er da schon beabsichtigt hätte, die wichtigsten dieser Begriffe nachher in einem zusammenhängenden Abschnitt zu besprechen. Dass er sie im dritten Buch so, wie er es hier thut, behandelt, erklärt sich aus dem Gefühl, dass das Bild des Sokrates doch gar zu unvollständig wäre, wenn von den Sokratischen Definitionen überhaupt nicht die Rede wäre, und dass sie deshalb irgendwo an passender Stelle untergebracht werden müssen; dieses Bedürfnis konnte Xenophon nicht empfinden, wenn er ihnen schon einen Platz in anderem Zusammenhang zugedacht hatte.

Ferner ist auffallend, dass Xenophon nicht etwa einfach die systematisch erzieherische Wirksamkeit des Sokrates den Gelegenheitsgesprächen mit beliebigen Leuten, von denen in den drei ersten Büchern die Rede war, gegenüberstellt, sondern sich von einem zum andern

in gesucht gewundener Weise den Uebergang bahnt, als ob er es verhüllen wollte, dass er zu etwas Neuem kommt: als Beweis für den unvergleichlichen Nutzen, den der Umgang mit Sokrates gewährte, soll D 1, 1 die Behauptung dienen, dass schon die blosse Erinnerung an Sokrates denen, die regelmässig mit ihm umgingen, wesentlich genützt habe; als Beweis dafür wird dann angeführt, dass er im Scherz so gut wie im Ernst erzieherisch wirkte, und als Beweis dafür (1, 2), dass er oft gesagt habe, er sei in einen verliebt, wobei es ihm aber bloss um Leute mit geistigen Vorzügen zu thun gewesen sei. Damit ist dann Xenophon glücklich an dem Punkt angelangt, wo er daran gehen kann, jene pädagogischen Grundsätze des Sokrates zu entwickeln. Den verschiedenen Sätzen dieser Einleitung ist gemeinsam, dass keiner zu einer Begründung dessen, was er begründen soll, dient, aber auch, dass jeder von ihnen einen charakteristischen Zug des Sokrates enthält, der in den drei ersten Büchern nicht zu seinem Recht gekommen ist: es wird nach einander auf den nachwirkenden Eindruck der Persönlichkeit des Sokrates, auf seine Ironie und auf seine Erotik hingewiesen. Es macht den Eindruck, dass es Xenophon darum zu thun sei, diese Punkte, die er bisher nur gelegentlich gestreift hat, hier ausdrücklich hervorzuheben und so etwas Versäumtes nachzuholen.

Nehmen wir dies alles zusammen, so erscheint es höchst wahrscheinlich, wie Dümmler (a. a. O. p. 124 f.) ausführt, dem ich hierin, aber nicht in seiner damit zusammenhängenden Auffassung des Verhältnisses zwischen A 4 und D 3 folge (vgl. II, 2), dass Xenophon sich erst nachträglich veranlasst sah, Sokrates doch noch in einer andern Auffassung darzustellen, als diejenige war, die den drei ersten Büchern zu Grunde lag. Die Ursache kann keine andere gewesen sein, als der Einfluss, den solche Schüler des Sokrates, die diesen von Haus aus richtiger und tiefer aufgefasst hatten, auf Xenophon ausübten. Man könnte daran denken, dass ein näheres Bekanntwerden mit der Sokratischen Litteratur den Xenophon erst im Verlauf der Ausarbeitung seiner Denkwürdigkeiten zu einer Erweiterung des ursprünglichen Planes bestimmt habe. Allein dagegen spricht, dass Xenophon jedenfalls von vornherein gewusst hat, dass Sokrates sich nicht auf gelegentliche Belehrungen beliebiger Leute beschränkte, sondern vielmehr seinen Beruf darin fand, einen Kreis ihm Nahestehender um sich zu sammeln und auf diesen nach bestimmten Grundsätzen erzieherisch einzuwirken, wie allein schon A 2, 48 zeigt: es sind die *συνόντες*, die zwar immer im Hintergrund bleiben, aber den stehenden Hintergrund bilden, und an deren Adresse sich thatsächlich die Sokratischen Ermahnungen richten; sie sind es, denen der vielgerühmte Nutzen der Sokratischen Belehrungen zu gut kommt. Dass sie nicht mehr hervortreten, dass es so dargestellt wird, als ob Sokrates es einfach der Empfänglichkeit seiner jeweiligen Zuhörer überlassen hätte, ob und was sie von dem, was er sagte, profitieren wollten (*τοὺς ἀποδεξαμένους* A 2, 8, *τοὺς βουλομένους* A 2, 61), hat seinen Grund eben in dem Bestreben, den Eindruck zu vermeiden, dass Sokrates wirklich ein Lehrer gewesen sei. Und dieses Bestreben erklärt sich seinerseits daraus, das ein apologetischer Zug durch die drei ersten Bücher hindurchgeht: apologetisch nicht bloss der Anklage gegenüber, die A 1 und 2 widerlegt wird, sondern der ganzen Auffassung gegenüber, die sich in der öffentlichen Meinung Athens von der Persönlichkeit und Wirksamkeit des Sokrates zu dessen Lebzeiten ausgebildet hatte. Unter dem Eindruck dieser Auffassung stand Xenophon, der kurz, ehe sie zur Katastrophe führte, Athen verlassen hatte, notwendigerweise noch, als er nach den Kriegsjahren, die ihn ausser allen Zusammenhang mit Athen bringen mussten, daran

ging, ein Lebensbild von Sokrates zu entwerfen: was war natürlicher, als dass die ganze Haltung seiner Schrift durch den Gegensatz gegen diese Auffassung, durch das Bestreben, sie als unberechtigt zu erweisen, bestimmt war? Aber diese apologetische Darstellung musste notwendig einseitig werden auf Kosten der wahren Bedeutung des Sokrates, an der sich ja eben die öffentliche Meinung in Athen gestossen hatte, und sie wurde es um so mehr, je weniger der Verfasser nach seiner schriftstellerischen und philosophischen Fähigkeit seiner Aufgabe wirklich gewachsen war. Diese einseitige und unterwertige Auffassung des Sokrates musste den Widerspruch derer hervorrufen, die sich mit mehr Recht als die Schüler und Testamentsvollstrecker des Sokrates betrachteten: eine Widerlegung der Angriffe gegen Sokrates, die das Beste und Bedeutendste an ihm preisgab, indem sie es ignorierte, war in ihren Augen ein Unrecht an dem Andenken des verehrten Meisters

Nehmen wir an, dass solche Einwände den Xenophon bestimmt haben, seinen drei ersten Büchern, die zuerst allein erschienen waren, ein viertes hinzuzufügen, das zeigen sollte, dass auch er Sokrates in seiner wahren Bedeutung kenne und zu würdigen wisse, so erklären sich die Inkonzinnitäten zwischen D und den drei andern Büchern im allgemeinen und insbesondere die oben charakterisierte Einleitung zu D: Xenophon wollte und konnte nicht zugeben, dass die in den ersten drei Büchern entwickelte Auffassung des Sokrates eine falsche sei; so wurde denn D formell unter den in seiner Dehnbarkeit erprobten Gesichtspunkt des *ὠφελεῖν τοὺς συνόντας* gestellt, der für die bisherige Zeichnung des Sokrates massgebend gewesen war, und es wurden die bezeichnenden Züge im Charakterbild des Sokrates, die Xenophon bisher, weil seiner ursprünglichen Tendenz gefährlich, verwischt hatte, wenigstens in Form einer ausdrücklichen Erwähnung nachgeholt, die sich freilich nur gezwungen in der Einleitung unterbringen liess. So war das vierte Buch glücklich an die drei andern angeschlossen. Es handelte sich aber darum, es in sie einzugliedern. Dies geschah dadurch, dass Kap. 8, das den Schluss der ursprünglichen kürzeren Schrift gebildet hatte, nun an den Schluss von D gesetzt wurde.

Es lag ja nahe, die Erinnerungen an Sokrates mit einem Blick auf sein Ende zu beschliessen, und doppelt nahe lag dies bei einer ursprünglich apologetischen Schrift: es galt, einen letzten Einwand zu widerlegen, dass nämlich das Ende des Sokrates seinen Glauben an das Daimonion als irrig erwiesen habe, da dieses sich in rechtzeitiger und erfolgreicher Warnung hätte bewähren müssen. Die Widerlegung, die Kap. 8 giebt, besteht in der an die entsprechenden Ausführungen im Platonischen Kriton erinnernden Belehrung des Hermogenes durch den verurteilten Sokrates, dass und warum es für ihn besser sei, jetzt zu sterben als noch länger zu leben. Beachtenswert ist daran, dass wenigstens im Hinblick auf das Urteil der Nachwelt auch der Xenophontische Sokrates ausdrücklich das *ἀδικηθῆναι* für besser erklärt als das *ἀδικῆσαι* § 10.

Inhaltlich die Kapitel, die dem Philosophen Sokrates gewidmet waren, der Darstellung der drei ersten Bücher soweit anzugleichen, dass sie sich zu einem leidlichen Ganzen vereinigten, war für Xenophon nicht schwer, weil er ihn in der That in den letzteren so dargestellt hatte, wie er ihn verstand, nur mit Weglassung dessen, was zu seiner apologetischen Tendenz nicht passte, und mit Hervorhebung dessen, was ihr entsprach: hätte Xenophon in Sokrates einen Mann gesehen, der das sittliche und religiöse Leben seines Volkes auf der Grundlage einer

eigenartigen Weltanschauung erneuern wollte, so hätte er ihn nicht so darstellen können, wie er es in den ersten drei Büchern thut, als einen allerdings sittlich und intellektuell hochstehenden Mann, der aber im Grund nichts anderes will, als was alle andern vernünftigen und gutgesinnten Athener auch wollen, und der vor diesen nur die grössere Klarheit des Urteils voraus hat. Dass er ihn auch in seiner spezifischen Eigenschaft als philosophischen Lehrer nicht wesentlich anders auffasst, wird die Betrachtung der Kapitel 2—7 lehren.

2. D, 2-7.

Nach 1, 3—2, 1 hat Sokrates als die Objekte seiner erzieherischen Thätigkeit speziell die betrachtet, welche sich auf den Besitz irgend eines Vorzugs zu viel einbildeten. Von ihnen wird nun ein Vertreter der wichtigsten Klasse, nämlich derjenigen, die sich auf Grund der Bildung, die sie genossen, für weise hielten, herausgegriffen als Beispiel, an dem die erzieherische Thätigkeit des Sokrates veranschaulicht werden soll. Die nächste Aufgabe ist die, zu prüfen, ob der Glaube des betreffenden, die Weisheit schon zu besitzen, berechtigt ist oder nicht. Diese Aufgabe wird in Kap. 2 gelöst und zwar so, dass Euthydem dazu geführt wird, gestehen zu müssen, dass er gar nichts wisse § 39. Euthydem spielt in Kap. 2 eine ebenso seltsame Rolle, wie nach dem II, 2 Ausgeführten in Kap. 3: ein junger Mann, der voll Eifers, aus Büchern Belehrung zu schöpfen und sich so zu einem überlegenen Redner und Staatsmann auszubilden, „wenn er etwas erreichen will, sich in eine Sattlerwerkstätte am Markt setzt" (§ 1), der auf die Frage, worin er Meister werden wolle, lediglich keine Antwort zu geben weiss, sich vielmehr erst von Sokrates sagen lassen muss, dass er sich die dem Herrscher nötigen Eigenschaften aneignen wolle (§ 10 f.), das ist eine unmögliche Figur, gerade gut genug, um für die Veranschaulichung des Sokratischen Unterrichts als Phantom zu dienen, und für diesen Zweck hat denn auch allein Xenophon sein Bild zurecht gemacht, wobei es für die Beurteilung Xenophons als Schriftstellers in der Hauptsache gleichgültig ist, ob in Wirklichkeit ein Euthydem in nähere Berührung mit Sokrates gekommen ist; denn auch, wenn wir der Versicherung Xenophons 3, 2, dass er selbst dem zweiten Gespräch mit Euthydem angewohnt habe, Glauben schenken, so ändert das daran nichts, dass das, was er über die Person Euthydems in Kap. 2 und 3 berichtet, keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen kann.

Dagegen ist es mit dem Gespräch, durch das Sokrates in Kap. 2 die vermeintliche *σοφία* des Euthydem prüft, nicht so schlimm bestellt, wie es Richter (p. 92) darstellt. Sobald man beachtet, dass die scheinbar etwas buntscheckigen Themen, die abgehandelt werden, in erster Linie als Mittel in Betracht kommen für den Zweck, den Euthydem zu überzeugen, dass er die wahre Bildung noch nicht besitze, bekommt man ein einheitliches Gespräch, dessen Zusammenhang folgender ist: dem Euthydem, der als künftiger Staatsmann wissen sollte, was gerecht ist und was nicht, zeigt Sokrates, dass seine Vorstellungen von dem, was gerecht, bezw. ungerecht sei, sich unter der Hand in ihr Gegenteil verwandeln (§ 11—20). Da Euthydem über diese seine Unfähigkeit, in sittlichen Fragen mitzusprechen, sich niedergeschlagen äussert (— § 23), fragt ihn Sokrates, ob er schon, der delphischen Vorschrift entsprechend, sich um Selbsterkenntnis bemüht habe (§ 24), offenbar, weil er als letzten Grund jener Un-

fähigkeit des Euthydem dessen Mangel an Selbsterkenntnis vermutet; da Euthydem in der That erklärt, er habe dies bis jetzt für unnötig gehalten, setzt ihm Sokrates zunächst Wesen und Wert der Selbsterkenntnis auseinander (— § 29), und da Euthydem diesen Wert anerkennt, so bringt ihm nun Sokrates den Anfang aller Selbsterkenntnis, nämlich das Wissen des eigenen Nichtwissens bei, indem er ähnlich, wie vorher an „gerecht" und „ungerecht", so jetzt an den Begriffen „Gut" und „Uebel", „Tyrann" und „Demos" zeigt, dass die Vorstellungen, die bisher für Euthydem massgebend waren, in ihr Gegenteil umschlagen, also unhaltbar sind (— § 39). So hat denn Sokrates den Euthydem da, wo er ihn haben wollte (§ 39 fin.), und Euthydem wird nun der gelehrige Schüler des Sokrates, der seinerseits, nachdem er durch das Gespräch die Bahn für seine positiven Einwirkungen frei gemacht hat, daran geht, dem Euthydem seine eigene Weisheit mitzuteilen (§ 40).

Gelegentlich erfahren wir auch noch aus § 40, dass Sokrates so, wie den Euthydem, noch viele behandelte, aber freilich mit dem Erfolg, dass sie sich fortan von Sokrates fern hielten. Unsere Stelle ist die einzige, wo Xenophon im eigenen Namen direct davon spricht, dass Sokrates durch seine Art, die Leute ihres Nichtwissens zu überführen, vielfach angestossen habe, und auch hier thut er es nur ganz im Vorbeigehen und mit dem mildesten Ausdruck, der überhaupt möglich war. Auch ist wohl zu beachten, dass Sokrates den Euthydem seines Nichtwissens erst überführt, nachdem sie einander schon näher gekommen sind, und dass Euthydem ein noch unfertiger Jüngling ist, wodurch das Verletzende, das eine solche Widerlegung haben konnte, wesentlich gemildert wird. Diese Art der Erwähnung ist fast noch deutlicher, als die sonstige Nichterwähnung ein Beweis der Absichtlichkeit, mit der es Xenophon vermeidet, in seiner Zeichnung des Sokrates auf einen sehr wesentlichen und bezeichnenden Zug einzugehen, den dieser doch auch nach Xenophon offenbar gehabt hat. So ist denn auch die Ironie des Sokrates in unserem Gespräch von derselben harmlos Xenophontischen Art, wie in den wenigen Stellen der drei ersten Bücher, in denen sie vorkommt: sie besteht darin, das Sokrates § 4 f., um an den scheuen Euthydem heranzukommen, diesem das von ihm beobachte Verhalten in komischer Uebertreibung zeigt. Die Widerlegung selbst wird von Sokrates in möglichst schonender Form ausgeführt und namentlich, ohne dass er sich etwa anfangs den Anschein geben würde, als ob er seinerseits von Euthydem lernen wollte, dem er vielmehr von Anfang an als der durch Alter, Reife des Urteils und persönliche Autorität Ueberlegene gegenüber tritt. Auch die Art, wie des Sokrates Ansichten über die athenische Demokratie § 2 gestreift werden, zeigt wieder ganz das Bestreben, alles zu vermeiden, was gegen Sokrates einnehmen könnte.

Was den philosophischen Gehalt des Kapitels betrifft, so wird man in der Hoffnung, über des Sokrates philosophischen Standpunkt befriedigenden Aufschluss zu erhalten, getäuscht. Nicht nur ist die Auffassung der Selbsterkenntnis eine ganz äusserliche (§ 25 und 29), sofern sie sich auf ein *ἐγνωκέναι τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν*, eine Erkenntnis seiner Fähigkeiten oder seines Leistungsvermögens, beschränkt, sondern es bieten namentlich die begrifflichen Erörterungen, zu denen hier anscheinend ein ernstlicherer Anlauf genommen wird, nichts Haltbares und viel Widerspruchsvolles. Auf eine Begriffsbestimmung von „gerecht" und „ungerecht" wird gleich zu Anfang verzichtet und dafür gezeigt, dass die Handlungen, die man gewöhnlich so nennt, je nach den Umständen das Gegenteil sein können § 12—18. Sokrates meint zwar, auf diesem

Weg zu einer brauchbaren Begriffbestimmung von *ἄδικον = ἐξαπατᾶν τοὺς φίλους ἐπὶ βλάβῃ* zu kommen (§ 19), aber abgesehen davon, dass diese Definition offenbar zu eng ist, könnte man auch hier wieder mit Hilfe der von Sokrates dem Euthydem gegenüber angewandten kasuistischen Methode einen höheren Zweck ausfindig machen, der auch dieses Mittel heiligen und in ein *ἔργον δίκαιον* verwandeln würde (z. B. ein staatliches Interesse, das ohne die Aufopferung von Freunden nicht befriedigt werden kann, und dem freiwillig diese Freunde sich nicht opfern würden). Auf eine grundsätzliche Lösung scheint § 20 kommen zu sollen, indem er zeigt, dass *ὁ ἐπιστάμενος τὰ δίκαια* gerechter ist als *ὁ μὴ ἐπιστάμενος;* aber der Beweis ist ein völlig ungenügender, denn er besteht in dem, von Euthydem freilich bereitwillig hingenommenen, Analogieschluss, dass auch, wer absichtlich falsch schreibt, *γραμματικώτερος* sei als wer unabsichtlich falsch schreibt, wobei die Frage, auf die alles ankäme gar nicht berührt wird, ob, was für *τὰ γράμματα* gilt, auch für *τὰ δίκαια* gelte. Bewiesen wäre der Satz nur, wenn *τὰ δίκαια* zurückgeführt würden auf *τὸ δίκαιον* und daran sich der Beweis schlösse, dass der, dem dieser Begriff in seiner Wahrheit aufgegangen ist, unmöglich etwas anderes, als das, was in jedem Fall diesem Begriff in Wahrheit entspricht, wollen kann, dass also auch da, wo er anscheinend ungerecht handelt, er unter einem höheren Gesichtspunkt angesehen gerecht handelt. Eine ganz ähnliche Behandlung wird dann § 31—35 den Begriffen „Gut“ und „Uebel“ zu teil. Die Auflösung des begrifflichen Inhalts in blosse Relationen wird hier so weit getrieben, dass auch Gesundheit und Weisheit für ein Mittleres zwischen Gut und Uebel erklärt werden, weil eine eigentümliche Gestaltung der Verhältnisse bewirken kann, dass der Gesunde oder Weise in einem bestimmten Fall schlechter fährt als der Kranke und Unweise: dass nicht die Weisheit oder Gesundheit es ist, die den Schaden verursacht, sondern das Zusammentreffen verschiedener Umstände, dass an dem negativen Ergebnis einer Kombination nicht der positive, sondern der negative Faktor allein die Schuld trägt, übersieht Sokrates vollständig.

Die Auflösung der Ethik in eine Kasuistik, die unbedingte Werte überhaupt nicht kennt, könnte man hier nun daraus erklären, dass es sich ja nur darum handelt, dem Euthydem die ungenügende Begründung seines Standpunkts zum Bewusstsein zu bringen. Man könnte dafür anführen, dass Sokrates sich über den Wert der Gesundheit gegen Epigenes *Γ* 12 ganz anders ausspricht, ebenso gegen Hippias über die Gerechtigkeit D 4. Allein dem steht andrerseits doch schon das gegenüber, dass Sokrates auch *Γ* 8 den Begriff des Guten und Schönen zu einem blossen Relationsbegriff macht. Indess, auch abgesehen davon, wäre es eine selbstmörderische Pädagogik, die, bloss um einen dialektischen Augenblickserfolg über einen Euthydem zu feiern, die Grundlagen der Ethik einem Schüler gegenüber, der nachher zur wahren Sittlichkeit geführt werden soll, preisgäbe. Jedenfalls zeigen aber die vorhin bezeichneten Widersprüche wieder, dass es dem Xenophontischen Sokrates nicht darauf ankommt, wo es ihm für seine Beweisführung passt, Entgegengesetztes zu behaupten und zu vertreten. So wusste Xenophon offenbar etwas davon, dass Sokrates die Tugend als ein Wissen betrachtete; aber dieser Satz war ihm nichts anderes, als irgend ein anderer Satz, den Sokrates zufällig irgend einmal ausgesprochen haben mochte, auch: gerade gut genug, um ihn gelegentlich für einen speziellen Zweck, der eben in Frage kommt, anzuwenden, sonst aber zu ignorieren.

Kap. 3 schliesst sich aufs engste an Kap. 2 an: zu dem Schlusssatz von Kap. 2 geben

die folgenden Kapitel (vgl. 7, 1) die Ausführung, und zwar nach der im ersten Satz von Kap. 3 enthaltenen Disposition. Da indes der Zusammenhang der Kapitel 2—6 und der Inhalt des Kap. 3 schon oben (II, 2) im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen A 4 und D 3 behandelt worden ist, gehe ich unter Verweisung auf die dort gegebenen Ausführungen sofort zu Kap. 4 über.

Der erste Abschnitt dieses Kapitels, § 1—4, schildert das Verhalten des Sokrates als ein den Gesetzen entsprechendes und passt insofern gut als Einleitung zu einer Darlegung der Ansichten des Sokrates über die Gerechtigkeit. Dass er eine Wiederholung eines wesentlichen Teils der Ausführungen von A 1 und 2 enthält, verliert viel von seinem Anstössigen, wenn die oben begründete Annahme richtig ist, dass D als ein selbständiger Nachtrag erst später zu der Schrift, die nach dem ursprünglichen Plan mit *Γ* ihren Abschluss finden sollte, hinzugekommen ist. Dass die Gespräche mit Euthydem durch ein solches mit Hippias unterbrochen sind, könnte auffallend erscheinen, allein wir haben schon wiederholt gesehen, dass Xenophon die Neigung hat, sich an Gespräche, die wirklich stattgefunden haben, zu halten, aus denen nur unter seiner Hand gewöhnlich etwas anderes wird, als was sie in Wahrheit gewesen sein können. Wenn nun dem Xenophon gerade ein Gespräch des Sokrates mit Hippias über das Gerechte bekannt war — und darauf weist der Anfang des mitgeteilten Gesprächs hin, wie wir sehen werden —, so ist es sehr begreiflich, dass er an einer Stelle, wo er nach dem Zusammenhang die Sokratische Lehre von der Gerechtigkeit behandeln musste, dieses Gespräch benützt hat, um so begreiflicher, da es ihm zugleich Gelegenheit gab, den Sokrates auch einmal als siegreichen Gegner eines Sophisten zu zeigen, was gerade im vierten Buch unentbehrlich war, wenn dieses darthun sollte, dass Xenophon die philosophische Bedeutung des Sokrates nicht verkannt habe.

Das Bild, das wir aus den Worten des Hippias in Kap. 4 von der Persönlichkeit des Sokrates erhalten, weist erhebliche Unterschiede von demjenigen auf, das uns die Memorabilien sonst zeigen, und eben dies ist der Grund für die oben ausgesprochene Annahme, dass Xenophon ein Gespräch, das wirklich zwischen Sokrates und Hippias statt gefunden hatte, als Einkleidung für die Ansichten benützt habe, die er dem Sokrates in den Mund legt. Gleich zur Einleitung bezeichnet Hippias die Frage nach dem Gerechten als den Gegenstand aller Gespräche des Sokrates. Wenn nun auch der Plural *ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ* zeigt, wie dies ja übrigens selbstverständlich ist, dass Hippias dabei zugleich an verwandte Themen denkt, so würde man doch aus den drei ersten Büchern der Memorabilien keineswegs den Eindruck bekommen, dass Sokrates immer nur über ethische Fragen gesprochen habe: im zweiten und noch mehr im dritten Buch verbreitet sich Sokrates, und zwar nach Xenophons Meinung mit überlegener Sachkenntnis, über alle Fragen der Lebensklugheit und der praktischen Erfahrung, von den Aufgaben des Feldherrn und Staatsmanns an bis herab zu den Künsten der Hetäre. § 9 wirft sodann Hippias dem Sokrates vor, dass er sich über die Leute lustig mache, dass er nur die andern auszufragen und in Widersprüche zu verwickeln wisse, aber der Aufgabe, seine eigene Ansicht darzulegen, sich entziehe. Der Sokrates der Memorabilien verhält sich gerade umgekehrt: ihm ist es in weitaus den meisten Fällen bloss um die Darlegung seines eigenen Standpunkts zu thun, und wo er widerlegt, thut er es nur, um seine eigene Ansicht zu begründen, und so, dass er den etwaigen Gründen seines Gegners die eigenen besseren entgegenstellt, nicht aber diesen in Widersprüche mit sich selbst verwickelt; das letztere geschieht genau genommen nur in dem

ersten Gespräch mit Euthydem. Es ist hier dem Xenophon ebenso gegangen, wie in seiner Wiedergabe der Unterredung zwischen Sokrates und Kritias A 2, 36 f.: ein Zug, den er aus seiner eigenen Zeichnung des Sokrates fern hält, hat sich ihm in die Wiedergabe eines Gesprächs zwischen Sokrates und dessen Gegner eingeschlichen, weil sich ihm das, was an diesen Gesprächen den persönlichen Gegensatz zwischen Sokrates und seinen Gegnern veranschaulichte, tief eingeprägt hatte.

In der Lehre vom Gerechten nimmt Sokrates dem Hippias gegenüber genau den entgegengesetzten Standpunkt ein, wie in Kap. 2 dem Euthydem gegenüber, indem er sich § 10 darauf beruft, dass er gerecht handle, und dass es darauf allein ankomme, da viele *δίκαια λέγοντες* ungerecht handeln, dass in der Frage der Gerechtigkeit der Thatbeweis vollgültiger sei als *ὁ λόγος*, als das, was einer über die Gerechtigkeit zu sagen weiss: man sieht, auf das *εἰδέναι τὸ δίκαιον* kommt es hier dem Sokrates nicht an, wie er denn dem Hippias, der sich mit jenen ersten Erklärungen nicht zufrieden geben will, zunächst § 12 nochmals mit einem Hinweis auf seinen Willen, kein Unrecht zu thun, antwortet. Da sich Hippias dabei nicht beruhigt, erklärt Sokrates kurzweg, ohne Begründung, gerecht für identisch mit gesetzlich. Auf das Wesen der Gerechtigkeit geht also Sokrates gar nicht ein, ja, indem er § 13 mit einer Entschiedenheit, an der kein athenischer Demokrat etwas auszusetzen gehabt hätte, für Gesetz alles erklärt, was die Bürger über Thun und Lassen festgesetzt haben, wird er § 14 dem Hippias gegenüber geradezu der Verteidiger der konsequenten Demokratie und giebt ausdrücklich zu, dass der Begriff der Gerechtigkeit, da sie in der Erfüllung der selbst immer wieder wechselnden Gesetze besteht, einen festen, sich gleich bleibenden Inhalt überhaupt nicht habe. So ist es denn ganz konsequent, dass er § 15 den einzigen Grund, warum man gerecht, d. h. dem, was die jeweilige Mehrheit als Gesetz aufstellt, gehorsam sein soll, in dem Nutzen findet, der erfahrungsgemäss aus dem gesetzlichen Verhalten und der damit gegebenen Eintracht der Bürger dem Gemeinwesen erwächst. Daran schliesst sich § 16 f. eine rhetorische Ausführung dieses Gedankens, die des Sokrates Bürgertugend im schönsten Licht zeigt und zugleich § 17 in. eine Kritik der Verurteilung des Sokrates antizipiert.

Ausschliesslich der Gesichtspunkt der nützlichen oder schädlichen Wirkungen ist es auch, der für die unbedingte Gültigkeit der *νόμοι ἄγραφοι* von Sokrates § 21—24 an der Hand einiger Beispiele geltend gemacht wird, nachdem der Beweis ex consensu gentium § 19 f. sich als unzureichend erwiesen hat. So unzulänglich nun auch jener § 21—24 geführte Beweis ist, sofern nur einzelne *νόμοι ἄγραφοι* als Beispiele herausgegriffen sind und auch für diese wenigen Beispiele die rein empirische Beweisführung des Sokrates nichts weniger als zwingend ist, so ist doch zuzugeben, dass in dem vorschwebenden Gedanken, die wahre Gerechtigkeit vermöge aus eigener Kraft sich siegreich durchzusetzen, eine fruchtbare Wahrheit enthalten ist und ein Gesichtspunkt, auf den das Wesentliche der positiven Ansichten, die dem Sokrates in den Memorabilien zugeschrieben werden, als auf ihren Kernpunkt zurückgeführt werden könnte. Nur fehlt jede Spur davon, dass der Sokrates der Memorabilien ein Bewusstsein von dieser Bedeutung jenes Gesichtspunktes gehabt habe; und positiv dagegen spricht, dass er, wie wir wiederholt gesehen haben, in der Anbequemung an den Standpunkt des jeweiligen Mitunterredners so weit geht, sich selbst zu widersprechen. — Einen Versuch, die in Kap. 4 dargelegten Ansichten über

die Gerechtigkeit mit der Lehre, dass das Wissen des Gerechten die Hauptsache sei, in Einklang zu bringen, enthält Kap. 6, wo ich darauf zurückkommen werde.

Mit Kap. 3 und 4 ist der erste Teil des Abschnitts, zu dem 3, 1 die Disposition angegeben ist, formell erledigt: Xenophon hat gezeigt, wie Sokrates seine Ueberzeugung, dass den *συνόντες* zuerst *σωφροσύνη* beigebracht werden müsse, bethätigte; denn wenn 3, 2 die Anleitung zur Frömmigkeit als ein *σώφρονας ποιεῖν περὶ θεούς* bezeichnet wird, so ist die Anleitung zur Gerechtigkeit ein *σώφρονας ποιεῖν περὶ ἀνθρώπους*. Mit Kap. 5 geht also Xenophon an den zweiten Teil dessen, was er in jener Disposition angekündigt hat, und zwar will er nun zunächst zeigen, dass Sokrates seine Schüler *πρακτικωτέρους*, tüchtiger fürs Handeln machte. Inhaltlich gehört nun freilich Kap 5 eigentlich zum ersten Teil; denn was gezeigt wird, ist, dass Sokrates zur *ἐγκράτεια*, man könnte sagen: zum *σωφρονεῖν περὶ αὐτούς* oder *περὶ ἡδονάς*, anleitete; und in nichts anderem besteht das, was er nach Kap. 5 that, um seine Schüler tüchtiger fürs Handeln zu machen. Wie er sie dazu anleitete, dafür wird § 2—11 in dem Gespräch mit Euthydem ein Beispiel gegeben: mit wachsendem Eifer und einem Wortreichtum, der in seltsamem Gegensatz zu der Selbstverständlichkeit des zu Beweisenden und zu der Bereitwilligkeit Euthydems, allem zuzustimmen, steht, beweist Sokrates, dass das Gegenteil der *ἐγκράτεια*, die *ἀκρασία*, über den Menschen die schlimmste Sklaverei verhängt § 2—5, dass sie *σοφία* und *σωφροσύνη* ausschliesst, und dass dagegen die *ἐγκράτεια*, indem sie den Menschen zu allem tüchtig macht, für ihn die Quelle alles Guten (auch der sinnlichen Genüsse, so weit diese wirklich ergötzen können) und also selbst das grösste Gut ist § 8—10. In dem Wortschwall, der hiefür aufgewendet wird, fehlt jeder Versuch einer klaren Unterscheidung der Begriffe: § 7 wird die *σωφροσύνη* als Gegenteil der *ἀκρασία* mit der *ἐγκράτεια* identifiziert, und für das höchste Gut wird § 6 die *σοφία*, § 8 die *ἐγκράτεια* erklärt; andrerseits unterscheiden sich aber auch wieder *ἐγκράτεια* und *σοφία* von einander wie Ursache und Wirkung, vgl. § 6, wo gesagt wird, die *ἀκρασία* sei daran schuld, wenn die Menschen sich sehenden Auges für das Schlechtere entscheiden, und § 11 fin., wo dazu die positive Ergänzung gegeben wird, indem hier die Fähigkeit zur richtigen Erkenntnis vom Besitz der *ἐγκράτεια* abhängig gemacht ist. Es ist zugleich, wie man sieht, die völlige Umdrehung des Verhältnisses, in das sonst die Memorabilien, so weit sie auf diese Fragen ausdrücklich eingehen, Wissen und Wollen zu einander stellen.

Was § 11 fin. über die richtige Erkenntnis gesagt wird, bietet Gelegenheit, in überraschender Weise den Begriff *διαλέγειν κατὰ γένη* einzuführen, der seinerseits in § 10 zum *διαλέγεσθαι*, also zu der spezifisch philosophischen Thätigkeit des Sokrates, hinüberführt. Es ist aber bezeichnend, wie dem *διαλέγειν κατὰ γένη* von vornherein seine philosophische Bedeutung genommen wird; denn es soll stattfinden nicht bloss *λόγῳ*, sondern auch *ἔργῳ*, und es soll einzig dienen dem Zweck des *τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι* § 11, und so ist denn auch das *διαλέγεσθαι* § 12 ein *κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα*, d. h. eine gemeinsame Beratung, durch die das richtige Handeln nach den Rubriken des Guten und Schlechten, den einzigen *γένη*, die der Xenophontische Sokrates unterscheidet, festgestellt wird. Man sieht recht deutlich, wie Xenophon einerseits das Bedürfnis hat, zu zeigen, dass auch ihm diejenige Thätigkeit des Sokrates, auf welche dessen philosophische Schüler einen Hauptnachdruck legten und legen mussten, recht wohl bekannt sei, und wie er sich andrer-

seits beeilt, ihr eine Fassung zu geben, die auf alle die unphilosophischen Gespräche passt, von denen er in B und Γ zu berichten wusste. Nimmt man die gewaltsame Art hinzu, wie das διαλέγειν κατὰ γένη hereingeworfen wird, da es für das, was Sokrates Kap. 5 über die ἐγκράτεια zu sagen hat, ganz unnötig ist, so wird der Eindruck verstärkt, dass Xenophon in D einer Kritik begegnen will, die darauf hingewiesen haben muss, dass Xenophon der philosophischen Bedeutung des Sokrates nicht gerecht geworden sei. Die Art, wie er es thut, beweist freilich nur, dass er dieser Bedeutung nicht gerecht werden wollte und nicht konnte.

Dieser Eindruck wird bestätigt durch Kap. 6, das zeigen soll, wie es Sokrates angriff, um seine Schüler geschickter zum διαλέγεσθαι zu machen. Sokrates, heisst es 6, 1, habe, überzeugt von der grundlegenden Bedeutung des Wissens, unaufhörlich mit τοῖς συνοῦσιν untersucht, τὶ ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων. Vorerst ist zu bemerken, dass der Ausdruck τῶν ὄντων viel zu allgemein und eigentlich unrichtig ist, da es sich in den Gesprächen der Memorabilien nur um Fragen des sittlichen Lebens und des praktischen Verhaltens handelt. Aber auch in dieser Beschränkung stimmt die Behauptung nicht zu dem, was wir aus den Memorabilien über Sokrates erfahren: man könnte im Gegenteil sagen, es sei charakteristisch für diesen, dass es sich in den meisten Gesprächen um die Frage τί ἕκαστον gar nicht handelt, und in den wenigen, wo es sich darum handelt, Sokrates ihr ganz oder doch möglichst lange aus dem Weg geht; sind doch streng genommen die Gleichungen ἀγαθὸν und καλὸν = χρήσιμον und δίκαιον = νόμιμον die einzigen Definitionen, die wir in den Memorabilien bisher gefunden haben. Diesem Mangel will nun Kap. 6 abhelfen, indem es einige Beispiele Sokratischer Definitionen giebt.

§ 2—4 wird bewiesen, dass fromm ist, wer τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα weiss, weil nur, wer dies weiss, die Götter νομίμως und ὡς δεῖ ehren kann. Dabei ist, wie Euthydem bereitwillig zugiebt, das Vorhandensein bestimmter Gesetze vorausgesetzt, καθ' οὓς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν: die Frage, welches diese Gesetze sind, also die Frage nach dem Inhalt der Frömmigkeit ist gar nicht aufgeworfen, geschweige denn beantwortet, dafür aber die Zweideutigkeit des Ausdrucks νομίμως wieder benützt, um die politische Korrektheit der Sokratischen Frömmigkeit ins Licht zu stellen. Nicht das Wesen der Frömmigkeit wird untersucht, sondern nur umständlich die selbstverständliche Wahrheit bewiesen, dass man den Willen der Götter nicht erfüllen kann, ohne ihn zu kennen. Ganz ebenso wird § 5 f. der Begriff der Gerechtigkeit behandelt: unter der Voraussetzung der Definition δίκαιον = νόμιμον wird gezeigt, dass gerecht ist, wer τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα weiss: der negative Teil dessen, was diese Definition enthält, dass man nämlich die Gesetze, ohne sie zu kennen, nicht erfüllen kann, ist wieder selbstverständlich, wird aber bewiesen; für den positiven Teil dagegen, für den Satz, dass, wer die Gesetze kennt, sie auch hält, fehlt jeder Beweis, obgleich er gerade, der thatsächlichen Erfahrung gegenüber, des Beweises, mindestens einer Erklärung seines Sinnes, höchst bedürftig wäre: der Satz wird vielmehr § 6 mit Hilfe der Zweideutigkeit des Ausdrucks ἃ δεῖ, der gleich gut „Pflicht" und „das praktisch Notwendige" bezeichnen kann, erschlichen, indem zunächst τὰ δίκαια und ἃ δεῖ identifiziert, dann aber am entscheidenden Punkt τὰ δίκαια weggelassen und nun gefragt wird, ob wohl diejenigen, die wissen ἃ δεῖ, glauben, das nicht thun zu sollen, eine Frage, die selbstverständlich verneint wird. Auch hier lernt man Sokrates thatsächlich nicht als Dialektiker, wohl aber in einer Eigenschaft, um die es sich hier nicht handelt, kennen, nämlich als einen den Gesetzen gehorsamen Bürger.

Der Versuch einer Definition der Weisheit, der § 7 gemacht wird, schliesst den Inhalt des Begriffs, um den es sich handelt, thatsächlich von der Betrachtung aus: an die Stelle einer Definition tritt der Satz, dass niemand alles verstehen kann, und dass weise jeder in dem ist, was er am besten versteht, eine Wahrheit, für die es nicht nötig gewesen wäre, erst noch den allerdings einfachen Apparat einer Beweisführung in Bewegung zu setzen. Noch einfacher macht es sich der Dialektiker Sokrates mit den Begriffen des Guten (§ 8) und Schönen (§ 9), deren Identität mit dem Nützlichen einfach vorausgesetzt wird, so dass nur noch zu konstatieren bleibt, dass sie reine Relationsbegriffe sind.

Interessanter, aber nicht befriedigender ist die Behandlung des Begriffs *ἀνδρεία* § 10 f. Sokrates will, uneingedenk, dass er *Γ* 9, 3 für die, die tapfer sein wollen, nicht blos Lernen, sondern auch Uebung verlangt hat, jetzt zeigen, dass auch die Tapferkeit, wie die Frömmigkeit und Gerechtigkeit, ein Wissen sei. Aber statt demgemäs zu untersuchen, ob es Dinge giebt, die verdienen, dass man sie fürchtet, und wenn, welches diese Dinge sind, kommt er nicht los von der populären Vorstellung, dass Tapferkeit darin besteht, mit den *δεινὰ* den Kampf aufzunehmen, während die Definition der Tapferkeit als eines Wissens darauf führen müsste, dass der Tapfere fürchtet, was wirklich gefürchtet zu werden verdient, und nicht fürchtet, was nicht gefürchtet zu werden verdient. So kommt denn Sokrates auf die Definition *ἀνδρεῖοι = οἱ καλῶς χρώμενοι τοῖς ἐπικινδύνοις*, was lediglich dasselbe besagt wie der populäre Ausdruck *ἄνδρα ἀγαθὸν γίγνεσθαι*.

Die Untersuchung der verschiedenen Staatsformen, die § 12 dem Sokrates zugeschrieben wird, hat nur das eine Bemerkenswerte, dass Sokrates die Aristokratie als diejenige Staatsform bezeichnet, wo die Aemter *ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων* besetzt werden, eine Definition, mit der der Vorwurf des Lakonismus wieder glücklich abgewehrt ist, die aber in Wahrheit viel besser auf jede normale Demokratie passen würde.

§ 13—15 schildern die dialektische Methode des Sokrates, wie er sie im Streit und in der positiven Darlegung der eigenen Ansichten anwandte. Beidemal aber ist das, was wir erfahren, dürftig und ungenügend. Wenn ihm jemand widersprach und unbewiesene Behauptungen aufstellte, heisst es § 13, so führte er jedesmal die Frage auf die *ὑπόθεσις* zurück. Was damit gemeint ist, soll das Beispiel § 14 zeigen; aber es geschieht in nicht ganz klarer und in unvollständiger Weise. Unklar wird die Sache dadurch, dass statt an einer der Behauptungen, die § 13 als strittig aufgezählt worden sind, § 14 vielmehr an einer anderen das Verfahren des Sokrates veranschaulicht wird, und zwar unglücklicherweise an einer, deren Prädikat sich zu den Prädikaten, um die es sich in § 13 handelt, wie der Gattungsbegriff zu seinen Artbegriffen verhält; so entsteht der Schein, als ob das Verfahren des Sokrates darin bestanden hätte, zunächst für den Begriff, der untersucht werden soll, einen allgemeineren zu substituieren, also das Gegenteil einer sachlichen Prüfung und eines induktiven Verfahrens, während in Wirklichkeit allerdings wohl nur eine Ungeschicklichkeit des Schriftstellers vorliegt, der das Nächstliegende nicht gethan hat, nämlich für sein Beispiel in § 14 eine der unmittelbar vorher angeführten Behauptungen zu verwenden. Unvollständig ist die Veranschaulichung des Sokratischen Verfahrens deshalb, weil Sokrates § 14 bei den Ergebnissen der Einzeluntersuchung stehen bleibt und gerade das Wesentliche unterlässt, nämlich die Herausstellung und Zusammenstellung des diesen Einzelergebnissen Gemeinsamen, d. h. eben die Begriffsbildung,

für welche die Betrachtung konkreter Einzelerscheinungen doch nur das Material liefern sollte. — Bei der positiven Darlegung seiner eigenen Anschauungen, heisst es dann weiter § 15, bewegte sich Sokrates *διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων;* das heisst nicht etwa „er ging von allgemein zugestandenen Sätzen aus", sondern „er hielt sich an das, worüber am meisten Uebereinstimmung herrschte". Diese Bedeutung ergiebt sich ebenso sehr aus dem Wortlaut *(διά,* nicht *ἐκ)*, als aus dem Zusammenhang; denn wenn unser Satz nur auf den für eine fruchtbare dialektische Auseinandersetzung unentbehrlichen gemeinsamen Ausgangspunkt sich beziehen sollte, so müsste notwendig noch irgend eine Mitteilung über das weitere Verfahren, das Sokrates bei der Darlegung seiner Ansichten beobachtete, folgen, was nicht der Fall ist. Vielmehr wird sofort der Grund angegeben, warum es Sokrates so machte, und dieser Grund ist, dass er glaubte, dies sei das Mittel, die Rede gegen jeden Misserfolg zu sichern, wie er denn auch von Odysseus sagte, dieser verdanke das Prädikat eines *ῥήτωρ ἀσφαλὴς* dem Umstand, dass er sich in seiner Rede an *τὰ δοκοῦντα τοῖς ἀνθρώποις* hielt. In der That, versichert Xenophon, fand Sokrates mehr als irgend ein anderer die Zustimmung seiner Zuhörer, was kein Wunder ist, wenn er nur Dinge sagte, worüber am meisten Uebereinstimmung herrschte, oder sich mit Odysseus an das hielt, was den Leuten gut dünkte. So kommt der Inhalt von § 15 darauf hinaus, dass es dem Xenophontischen Sokrates nicht um die Auffindung der Wahrheit zu thun war, die auf dem friedlichen Weg *διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων, διὰ τῶν δοκούντων* niemals zu stande kommt, sondern bloss um die Zustimmung des jeweiligen Mitunterredners, die man auf dem angegebenen Weg allerdings am sichersten erreicht. In der That könnte das Verfahren des Sokrates, wie wir es in den Memorabilien kennen gelernt haben, nicht treffender bezeichnet werden, als es in unserem § geschieht: für die *ἀσφάλεια τῶν λόγων* hat Xenophon gesorgt, indem er den Sokrates womöglich nichts sagen lässt, was Widerspruch erregen könnte, und das wird erreicht eben durch Anbequemung an *τὰ τοῖς ἀνθρώποις δοκοῦντα,* sowohl an die öffentliche Meinung als an die mutmassliche Auffassung des jeweiligen Mitunterredners, und durch die konsequente Vermeidung alles dessen, was wie ein origineller Gedanke aussehen könnte: haben wir ja doch nur einen selbständigen Gedanken von philosophischer Bedeutung in den Memorabilien gefunden, dass nämlich die *νόμοι ἄγραφοι* in sich selbst die Kraft besitzen, ihre Geltung durchzusetzen.

Mit Kap. 6 ist der philosophische Erziehungskurs des Euthydem abgeschlossen; Kap. 7 bringt noch einen Anhang, indem es zeigt, dass Sokrates seine Schüler auch *αὐτάρκεις ἐν ταῖς πράξεσιν* machte, also zu Leuten, die in dem, was sie zu thun hatten, sich selbst genug waren. Sachlich hätte also unser Kapitel mehr Anspruch darauf als Kap. 5, für eine Veranschaulichung des Satzes *καὶ πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας* 5, 1 zu gelten. Was Sokrates that, um seinen Schülern jene Autarkie beizubringen, ist einfach genug: er sorgte dafür, dass sie alles, was ein *καλὸς κἀγαθὸς* zu wissen brauchte, lernten, von ihm, soweit es sich um Dinge handelte, die er verstand, und so weit das nicht zutraf, von Sachverständigen, zu denen er sie führte; und zwar wollte er, dass sie von den verschiedenen Einzelwissenschaften so viel verstehen, als man für die Bedürfnisse des praktischen Lebens unmittelbar braucht, warnte aber nachdrücklich vor jeder Ueberschreitung dieser Grenze, und diese Grenze zog er für jede der beispielsweise angeführten Wissenschaften so enge, dass in der That jeder Verdacht ausgeschlossen ist, als ob Sokrates dem Wissen um seiner selbst willen irgend einen Wert zuerkannt hätte.

Mit dem Satz, dass, wer jene von Sokrates gezogene Grenze des Wissens überschreiten wollte, von ihm an die Mantik verwiesen worden sei, bewerkstelligt dann Xenophon nicht ungeschickt seinen Uebergang zu dem Schlusskapitel, das anknüpfend an das Daimonion uns den Sokrates angesichts des Todes zeigt.

Die Analyse der Kap. 2—7 hat ergeben, dass durch sie an den für die Xenophontische Darstellung des Sokrates charakteristischen Zügen, wie ich sie in IV, 1 zu zeichnen versucht habe, nichts geändert wird, trotz der verschiedenen Bestimmung der drei ersten Bücher einerseits, des vierten Buchs andrerseits; vielmehr treten gerade die bezeichnendsten Züge in D 2—7 besonders deutlich und stark hervor; höchstens kann man sagen, dass in diesen Kapiteln die Spuren, die darauf hinweisen, dass Xenophon von Lehre und Methode des Sokrates eine äusserliche, an termini technici sich anschliessende Kunde, aber ohne das nötige sachliche Verständnis, besass, besonders zahlreich und deutlich sind. Und so sind die Kapitel von D eine nachdrückliche Bestätigung dessen, was die Betrachtung der früheren Bücher gezeigt hat. Fassen wir das Ergebnis noch einmal kurz zusammen, so können wir sagen: die Memorabilien könnten eine authentische Quelle für unsere Kenntnis von Sokrates sein, sofern ein Grund, an ihrem überlieferten Text durch Athetese oder andere Anordnung einzelner Teile zu ändern, nicht vorliegt, und sofern ihr Verfasser Xenophon durch die äusseren Umstände in den Stand gesetzt gewesen wäre, mit der Persönlichkeit und der Philosophie des Sokrates genau bekannt zu sein; die Memorabilien haben aber in Wahrheit den Wert einer solchen Quelle nicht, weil Xenophon teils durch seine geistige Eigenart teils durch die Tendenz, die ihn bei Abfassung seines Werkes leitete, verhindert war, den Sokrates objektiv aufzufassen und seiner wahren Bedeutung gerecht zu werden So, wie Xenophon den Sokrates schildert, kann dieser nicht gewesen sein; denn sowohl was Xenophon über Sokrates sagt, als was er diesen sagen lässt, leidet an inneren Widersprüchen. Wollten wir aber trotzdem annehmen, es habe einen solchen Sokrates gegeben, so wäre unbegreiflich, wie dieser einerseits auf die öffentliche Meinung Athens, andrerseits auf seine philosophischen Schüler die Wirkungen sollte geübt haben können, die der historische Sokrates geübt hat.

Gx 9.885
Sokrates nach den Xenophontischen M
Widener Library 005590283
3 2044 085 177 541